

На правах рукописи

Терещенко Наталья Анатольевна

**СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ
В СИТУАЦИИ «СМЕРТИ СОЦИАЛЬНОГО»
(К ВОПРОСУ О ПАНФИЛОСОФСКОМ СТАТУСЕ
СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОРИИ)**

Специальность 09.00.11 – социальная философия

Автореферат
диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук

Казань – 2012

Работа выполнена на кафедре социальной философии философского факультета ФГАОУ ВПО «Казанский (Приволжский) федеральный университет»

Научный консультант

доктор философских наук, профессор
Тайсина Эмилия Анваровна

Официальные оппоненты

доктор философских наук, профессор
Пигров Константин Семенович

доктор философских наук, профессор
Шайхитдинова Светлана Каимовна

доктор философских наук, профессор
Марковцева Ольга Юрьевна

Ведущая организация **Уральский федеральный университет**

Защита состоится 29 марта 2012 года в 14 часов на заседании диссертационного совета Д 212.081.16 при Казанском (Приволжском) федеральном университете по адресу: 420008, г. Казань, ул. Пушкина, д. 1/55, ауд. 215.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Казанского (Приволжского) федерального университета

Автореферат разослан « » _____ 2012 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета,
кандидат философских наук,
доцент

Г.К. Гизатова

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования

Актуальность данной работы обусловлена как причинами, порожденными собственно социально-философской проблематикой, так и причинами общефилософского характера. В последнее время в философском сообществе часто звучат голоса, провозглашающие своеобразную «смерть» социальной философии, которая, с одной стороны, является якобы естественным следствием «смерти социального», а с другой – объясняется поглощением традиционной проблематики социальной философии различными граничащими с ней дисциплинами. Версия распыленности дискурса по разным дисциплинарным формам приводит к мысли о ненужности некоего общего пространства. Фактически это вопрос об ангажированности социальной философии, о потребности (или отсутствии потребности) в ней в современном обществе.

Для отечественной философии, долгое время существующей в жестких рамках идеологических предписаний, постановка вопроса об избыточности социальной философии в рамках философии как таковой стала к тому же чем-то вроде показателя философской и идеологической лояльности. В этих условиях социальная философия предстала как своеобразный служебный дискурс, призванный обеспечить взаимную лояльность человека и общества и легитимировать компромиссный характер их взаимоотношений, при этом пространство социально-философской теории стало неуклонно сужаться.

Однако, как нам представляется, такая постановка вопроса неправомерна, что становится очевидным, если мы посмотрим на проблему существования и развития социальной философии с позиции философии как таковой. Во-первых, философия уже почти два века существует в условиях провозглашения ее конца, завершенности и почти два века в разных формах утверждает преждевременность или необоснованность этого тезиса. Во-вторых, необходимо учитывать конкретные условия, в которых усмотрение избыточности социальной философии осуществляется. Речь идет о специфике ситуации, которая сегодня называется по-разному: after-постмодерн, post-post-mo, постсовременность. Для этой ситуации характерно тотальное стремление переопределять сущность и специфику всех форм человеческой деятельности, теоретической в том числе. Это значит, что философия (как и социальная философия в качестве одной из ее форм) непременно будет осуществлять эту процедуру саморефлексии, в результате которой представления о ее месте и роли в культуре будут постоянно меняться. Следовательно, сам вопрос о том, что собой представляет социальная философия, не может не быть актуальным в ситуации post-post-mo.

Сложность, а точнее – нетипичность постановки вопроса заключается в том, что к обсуждению предлагается разговор не о проблемах социальной философии, что было бы понятно и привычно, и даже не о ее предмете, а о ней самой, о судьбе социально-философской теории, которая, по мнению автора, есть необходимое, атрибутивное условие существования и развития общества. При этом предлагается еще один тезис: социальная философия сегодня есть базовый вариант собственно философии, можно сказать еще опре-

деленнее – философской метафизики, «первой философии», философии в изначальном смысле слова и своеобразной версии панфилософии на рубеже XX-XXI веков. Этот тезис может показаться странным в культуре, которая провозгласила конец философии вообще, смерть социального и любой теоретической формы его снятия. Тем более странно говорить о возможности философской метафизики в облике социальной философии. Однако очень многие и всем хорошо знакомые явления свидетельствуют именно об этом.

Речь идет о необходимости обращения философии к тому, чем она занималась с момента возникновения: прояснением своих собственных оснований. Только с одной существенной разницей. Мы предлагаем помыслить в качестве истока философствования, ее имманентной составляющей то, от чего сама философия в последние полтора века так старательно открещивалась, провозгласив безусловную ценность человеческой индивидуальности, очищенной от бремени материального и социального, свободной от всяких идеологических оков. Причем исток философствования будем мыслить не в плане происхождения, возникновения, незамутненного начала, к которому предстоит постоянно возвращаться (как, например, у Хайдеггера), а в плане актуального состояния мысли, ее принципиальной драматичной сиюминутности, требующей участия и усилия, что, собственно, является одной из немногочисленных гарантий мысли. При этом социальную философию мы будем мыслить не как маргинальный, «региональный» (Ж.-Л. Нанси) дискурс, а как философию вообще.

Надо отметить, что понимание социально-философской теории как маргинальной (как и вообще идея маргинальных дискурсов) своей обратной стороной имеет маргинализацию самой философии. Дробление философского пространства приводит к тому, что пограничные философии дискурсы (наука, религия, искусство, мораль и т.д.) становятся все более сильными и влиятельными, а философская составляющая слабеет даже в «святая святых» философского знания, например, в онтологии и гносеологии, которые также превращаются в маргинальные дискурсы, конституируемые, например, граничащей с философией наукой. Мы сталкиваемся с необходимостью вновь (постоянно) решать вопрос о единстве философии в условиях множественности ее теоретических маргинальных редакций. Таким образом, вопрос о философском статусе социальной философии предстает как вопрос о месте и роли философии в культуре вообще, о сохранении философского измерения культуры.

Однако мы предлагаем не просто заявить о существовании или постоянном «вновь-рождении» философии, а сказать, что именно в своем философском статусе она социальна. Дальше мы будем исходить из того, что фиксация пространства социальной философии даже в форме его простого названия позволяет нам увидеть возможности дальнейшего структурирования (самоструктурирования) этого пространства.

Следующее условие, в котором существует социальная философия, – кризис теории. Говоря об этом факторе, мы исходим из того, что теория есть исторически изменчивый феномен, который развивается вместе с развитием форм познания и знания. Представление о теории как форме организации на-

учного (и философского) знания является одним из наиболее поздних представлений. Согласно этому представлению теория есть выражение картезианского субъекта и форма знания, главным критерием которого является объективность, понимаемая в духе классической научной рациональности. В этом смысле кризис классической научной рациональности приводит к мысли о кризисе и даже о невозможности сегодня теории как таковой. Значит, необходимо понять, насколько социальная философия возможна как теория в широком плане, как практика теоретизирования может быть востребована в обществе и как современное состояние теории влияет на форму и способ существования философии (ее социальной редакции) сегодня.

В решении этого вопроса придется говорить о ситуации «модерн – постмодерн – after-постмодерн (или ‘post-post-mo’, как его сегодня все чаще называют)», определяя собственное положение автора в отношении характера принимаемой и разрабатываемой им теории. Признание завершенности постмодерна сегодня одинаково поддерживают и сторонники версии уникальности и самости этого феномена, и апологеты версии модерна. Совершенно очевидно, что, находясь в ситуации post-post-mo, мы продолжаем наследовать проблематику и инструментарий обеих предшествующих эпох. При этом обнаруживается, что мысль трудно поддающейся однозначному определению «эпохи 1968-го» (как часто называют эпоху и представителей культуры постмодерна), в отличие от мысли эпохи модерна, есть мысль в круге социального. В. Фурс называет эту ситуацию еще более определенно, говоря, что постмодерн обнаружил, сформулировал «онтологию социального»¹. Примерив на себя последовательно одежды истории, культуры, знания (науки), индивидуности в форме «уродливого эгоизма» (Хайдеггер), мысль в культуре пришла к необходимости выработки отношения к некоей реальности, которую мы условно назовем транс-индивидуальной. Имен у этой транс-индивидуальной реальности в современных философских и социологических текстах много: интерсубъективное, коллектив, масса (или массы), солидарность, сообщество и т.д. Труднее всего в этом плане «людьми 68-го года» артикулируются слова «общество» и «социальное» – слишком большая и негативная нагруженность смыслами отталкивает, но безусловные отголоски смысла в альтернативных концептах все же просматриваются. Все это свидетельствует, на наш взгляд, о необходимости осмысления феномена общества и деконструкции понятия «общество» в ситуации after-постмодерна. Еще одним подтверждением этого тезиса является тот факт, что в мысль последней трети XX века вернулась проблема анализа капитализма. Второе признание (пришествие) капитализма стало фактом и фактором постмодернистской мысли. Выяснилось, что капитализм есть, что он не равен буржуазности, и что он может быть предметом критики и общественной формой, требующей преодоления.

Постмодерн вернул в фокус мысли проблему социального, причем в ее (крайних формах, которые иногда кажутся полярными, но которые, на самом деле, являются просто изнанкой друг друга. Одна из этих форм – идея смерти

¹ Фурс В. Социальная философия в непопулярном изложении. – Вильнюс: ЕГУ, 2005. – С. 26.

социального, другая – радикальная социальная критика капитализма, без которой постмодернистская мысль будет не просто неполной, но непонятной в ее скрытом саркастическом пафосе. В этих условиях осмысление характера и статуса социальной философии не может не быть актуальным с точки зрения философской теории.

Социальная теория (и социальная философия в том числе) всегда определяла себя как дискурс настоящего (в отличие, например, от исторического знания). Настоящее было той призмой, через которую рассматривалась любая теоретическая и практическая проблема, и именно это делало социальную теорию своеобразной заложницей момента, требовало от нее актуальности, понимаемой политически, идеологически, узкопрактически. «Сегодня» настоящего момента также определяется триадой «модерн – постмодерн – after-постмодерн», хотя, по принципу сильного звена, главным членом триады становится after-постмодерн. Но это не просто завершенность всей классики, а завершенность самого принципа финальности. Это завершение переходного состояния, в котором пребывала культура в последние десятилетия. В любом случае – это завершение, конец конца. Важно то, что в этой ситуации необходимо заново определять все приоритеты. Здесь очевидны логические тупики, психологические комплексы, границы того, что еще вчера казалось безграничным. М.К. Мамардашвили называл сознание границей границ, упоминая, что математики называют это состояние абсолютным нулем². Постоянная возможность, чистая потенциальность. Нулевая точка, надвигающийся конец концов и постоянное начало начал. Нам представляется, что все перечисленные факторы являются симптомом завершения социальной философии в форме маргинального (регионального) дискурса и становление ее бытия как философской метафизики, что свидетельствует о философской, а не политической или идеологической актуальности проблемы.

Объектом исследования, таким образом, можно назвать социально-философскую теорию в целом, в ее исторических и современных репрезентациях. **Предметом** исследования является собственно философский статус социальной философии и ее роль в современной социальной и культурной практике.

Цель исследования – обосновать идею социальной философии как философской метафизики, что является проявлением единства философской теории, осуществляемого путем выведения конкретного маргинального дискурса на первый план и решения в его пространстве основных философских проблем.

Для достижения этой цели нами были последовательно поставлены следующие **задачи**:

- обнаружение основных парадоксов и мифов современной социальной философии;

² Мамардашвили М. Сознание – это парадоксальность, к которой нельзя привыкнуть / Мамардашвили М. Как я понимаю философию. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1992. – С. 76.

- реконструкция общей логики «превращения» маргинальных дискурсов в дискурс пандисциплинарный;
- анализ причин редукции философской теории к форме частного научного или эстетизированного и ценностно-ориентированного дискурса, который сегодня принято называть валюативным;
- выявление конкретно-исторической формы диалектики объективного и субъективного в общественной практике и особенностей ее анализа в социально-философской теории;
- установление причин дистанцирования социально-философского и исторического дискурсов и обоснование необходимости их сопряжения в современной теоретической ситуации;
- исследование мифа о «смерти социального» и его теоретических последствий;
- анализ представлений о предмете социальной философии в контексте идеи его (предмета) виртуализации;
- выявление различий между социальным заказом и общественным запросом на социально-философскую теорию;
- конституирование принципа «драматизма художественного произведения» как методологического основания современной социально-философской теории;
- обоснование необходимости деконструкции понятия «общество» в современной социальной философии.

Теоретико-методологические основания исследования

Сегодня вопрос о методологии решается с учетом того, что мы мыслим в ситуации постмодерна и даже after-постмодерна. Это значит, что исследователь должен понять, как мысль, разворачивающаяся в логике модерна, может «схватить» постмодернистскую реальность, либо отдать себе отчет в том, насколько данное (каждое/всякое/любое) исследование может (смогло) расстаться с привычными принципами мысли эпохи модерна. Возможна ли теория как таковая и каковы ее отличия от теории классического типа, можем ли мы использовать классический понятийный аппарат или вынуждены отказаться от него, возможно ли сформулировать новые понятия, с которыми будет работать социальная философия? Правомерность этих вопросов можно подтвердить обращением к мысли Ж. Бодрийера о том, что феномен массы «не схватывается ни политическим, ни социологическим». Это высказывание является, на наш взгляд, одним из примеров того, что мысль, сформированная в эпоху модерна, не всегда может заключить в теоретическую скобку постмодернистскую реальность. В определенном смысле можно сказать, что сама реальность, а не только мысль о ней стала эклектичной.

При такой картине призыв *anything goes* П. Фейерабенда приобретает несколько иной оттенок. Речь идет о том, что культурная ситуация может естественным образом породить самые разные теоретические конструкторы. Кроме того, фрагментированное состояние мира может быть представлено в мысли, которая изначально готова столкнуться с фрагментарностью не только бытия, но и себя самой.

Таким образом, очевидно, что проблема методологии в современной философии (социальной в том числе) сегодня будет решаться с учетом этой немонолитности теории, неомогенности исходных посылок.

Социально-философская теория сегодня так же далека от единомыслия и понимания единства своих оснований. Зазор между различными парадигмами требует не только диалога, но и принятия рядоположенных, хотя, возможно, противоположных методологических установок.

Таким образом, методологией становится сам поиск методологии, процедура поиска точек пересечения разных методологических систем с целью обеспечения их диалога. Фактически понимание социальной философии как панфилософии означает, что она призвана не решать насущные проблемы, которые обнаруживают себя в пространстве общества и теории общества, а нащупать тот нерв, тот фокус, который поможет посмотреть на эти проблемы с наиболее важной точки зрения, и которая, в свою очередь, даст ключ к диалогу разных позиций.

Итак, методологией становится сам процесс ее поиска, выбора, формулирования принципов мышления и адаптации их к задачам исследования.

Конечно, в конкретных точках исследования принцип диалога будет уступать место монологичному изложению автором собственной позиции. И здесь методологические симпатии будут более традиционными. Нужно отметить безусловную необходимость использования метода историзма (тем более что сама социальная философия выступает в исследовании как феномен исторически изменчивый), принципов классической диалектики. В диссертации был использован методологический аппарат философии Маркса (не будем путать с марксизмом). В трактовке природы философии нам близки идеи экзистенциализма, анализ теории в ее развитии требует использования довольно разных методологических принципов – от структуралистских до феноменологических. Погружаясь в пространство диалога методологий, невозможно отказаться от теоретического багажа герменевтической традиции. И все же главным принципом будет рефлексия «движения по объекту» (В.Е. Кемров) с целью поиска методологического ключа, позволяющего раскрыть данную конкретную ситуацию.

Состояние изученности проблемы. Учитывая, что в исследовании осуществлена попытка представить социальную философию как пандисциплинарный дискурс, как теорию, в которой в конкретно-исторической ситуации представляет себя философия вообще, становится понятным, что написать о степени изученности проблемы означает описать все традиции, сложившиеся и развившиеся в философии за два с половиной тысячелетия. Однако как только мы понимаем, что речь идет не о проблемах социальной философии, а о ней самой, о ее предмете и способах существования в культуре, круг источников значительно сужается, ибо, во-первых, социально-философский дискурс является достаточно «молодым», во-вторых, вопросы такого плана часто считаются заведомо решенными, к ним относятся по принципу «знаю, не познавая».

Итак, первый круг проблем, которые нам необходимо решать, связан с пониманием философии как таковой. Первые попытки самоопределения фи-

лософии относятся к античной философии, и, конечно, мы обращались к античной традиции, тем более что современное деление социальной философии на научную и валуативную заставляет обращаться к трактовкам философии и как искусства (Платон), и как наукоучения (Аристотель). Однако, хотя мы и делали небольшой экскурс в историю социально-философской мысли (в тексте присутствует обращение к идеям Августина, Р. Декарта, И. Канта, Г. В. Ф. Гегеля), основное внимание в освещении вопросов природы и специфики развития философского знания нами было уделено трудам философов XX века, тем более что именно в XX веке актуальность философии постоянно ставилась под вопрос. Нами были использованы работы Дж. Агамбена, А. Бадью, Ж. Деррида, А. Лавджоя, М. Фуко, М. Хайдеггера, Х. Хофмайстера, К. Ясперса. При освещении вопросов развития теории мы обращались к позициям Ф. Анкерсмита, У. Аутвейта, Р. Барта, П. П. Бергера, П. Бёрка, П. Бурдье, Г. Гадамера, Л. Госсмена, Сл. Жижека, Х. Келлнера, Ж.-Ф. Лиотара, Т. Лукмана, Э. Нагеля, Й. Рюзена, Х. Уайта, а также отечественных философов: В.М. Межуева, М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьева, В.С. Швырева и др.

Социальная философия представляет собой довольно молодой философский дискурс, даже если принять во внимание солидную традицию философии, сформировавшуюся на рубеже XVIII-XIX вв. Однако близкое соседство с социологической теорией зачастую приводило к тому, что философской составляющей жертвовали в пользу гипертрофированной научности. Поэтому можно говорить о том, что социальная философия как таковая есть дискурс последних трех-четырех десятилетий. Природа этого знания была предметом исследования представителей франкфуртской школы (Т. Адорно, М. Хоркхаймера, Г. Маркузе), идеи которой развивал Ю. Хабермас в рамках критической теории коммуникативного действия. Обращение к идеям этих авторов важно еще и потому, что в них представлена эволюция понимания роли социальной философии в обществе. Если Хоркхаймер говорит о безусловной практико-политической ангажированности социально-философской теории, то Ю. Хабермас не столь оптимистичен в оценке отношений философии и общества. Однозначно отрицательно на вопрос об ангажированности социальной теории отвечает также П. Бурдье, правда он связывает свою позицию не с пониманием политической ситуации, а с научной природой теории. Нами широко использовался багаж постмодернистской традиции, которая в своей теоретической ипостаси занималась в том числе разработкой социальной онтологии. Здесь необходимо отметить работы М. Бланшо, Дж. Ватимо, Ф. Гваттари, Ж. Делеза, Сл. Жижека, Ж.-Л. Нанси, М. Фуко.

Отечественная социальная теория всегда была более тесно связана с философией, чему способствовала отчасти скобка исторического материализма в варианте, обращенном к аутентичной философии Маркса, отчасти – традиционная философичность русской философии с идеей соборности. Размышления о природе социальной философии были бы невозможны в контексте отечественной мысли без обращения к работам Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, Н.О. Лосского, А.В. Кожева. Конечно, проблема природы социально-философского знания не является ведущей для многих специалистов в облас-

ти социальной философии, но к ней иногда обращаются представители социально-философского цеха. Особое внимание было обращено на исследования В.Е. Кемерова, Т.Х. Керимова, В.А. Конева, К.Х. Момджяна, К.С. Пигрова, В.Фурса, включающих вопрос о статусе социальной философии в горизонт своего внимания.

Проблема предмета социальной философии обсуждалась в довольно продолжительной дискуссии, проводимой журналом «Личность. Культура. Общество». В ней принимали участие философы, представляющие разные направления социально-философской теории. Материалы дискуссии также использованы в диссертации. Кроме названных уже В.Е. Кемерова, К.Х. Момджяна, К.С. Пигрова, в обсуждении предмета социальной философии участвовали В.Ж. Келле, Ю.М. Резник, М.С. Каган, В.Н. Шевченко, С. Энский, В.Г. Федотова, П.К. Гречко и др.

Научная новизна исследования:

- Выявлена принципиальная парадоксальность неклассического социально-философского дискурса, проявляющаяся в парадоксах научности/философичности социально-философской теории; специфики объективности в социальном пространстве; мнимой единичности предмета исследования социальной философии.
- Установлено, что социальная философия может существовать в двух редакциях: редакции социального заказа, когда проявляется ее идеологичность и политическая заостренность, и общественного запроса, в котором проявляется собственно философский онтологический смысл социального и самой социальной теории. В ситуации последнего десятилетия социальная философия выступает как принципиально неангажированный дискурс, что позволило обнаружить ее метафизический потенциал и осуществить пересмотр некоторых понятий социальной теории, в первую очередь, понятий «общество», «социальное» и др.
- Социальное представлено в работе как отношение к общественному отношению. Сформированный в результате новый дискурс социального позволил обнаружить конкретно-исторические способы формирования различных форм социального (полис, фамильность, процедура, социальная демаркация, класс, идеология и т.д.). Выявление процедурного характера социальности позволило установить новое качество общественности: возможность освоить, распродметить отчужденную, опредмеченную форму.
- Определено, что идеология (или пред- и постидеологические практики) является важнейшей формой, в которой осуществляется попытка отношения к общественному отношению, ибо в ситуации множественности статусов, которыми обладает человек, практическая реализация этих статусов нуждается в формах и способах «проговаривания», теоретической фиксации, идеологического синтеза, в необходимости новой формы оязыковления социального.
- Обнаружено, что адекватная современному состоянию общества форма отношения к общественному отношению, выступает как превращение

субъективного, представленного в деятельности общественного человека, в объективный фактор общественного развития.

- Установлено, что идея «смерти социального» появляется как выражение конечности конкретно-исторических форм социального, в частности – кризиса современной, институциональной формы социальности. В качестве первой редакции идеи «смерти социального» определена средневековая попытка критики и преодоления античных форм социальной организации общества, что позволило раскрыть идею смерти социального как исторической формы критики социальности.
- Вскрыта причина кризиса социального – разрушение классических механизмов принуждения общественного человека к мысли и действию, что привело к падению влияния идеологии и появлению новой социальной мифологии, породившей феномен «украденного» внутреннего мира человека.
- Выработаны принципы критической стратегии в отношении идеи виртуальности предмета социальной философии и практик виртуализации общества (преодоление натурализации дискурса, замена онтологии «того же самого» на гетерологию – онтологию монадологического типа, равноправное применение генерализирующего и индивидуализирующего похода в построении теории, использование онтологического потенциала нарративности, теоретическое «снятие» принципа детерриторизации, реабилитация принципа историзма, и т.д.).
- Обоснована необходимость сохранения субстанциального анализа общества как предмета социально-философской теории, что позволяет создать теорию общества, в которой природа последнего будет пониматься не как натурализованная, теологически легитимированная, а как самодостаточная, в которой общество будет мыслиться как самовоспроизводимое произведение, а дискурс общества – как аутопойетический.
- Обоснована необходимость деконструкции понятия общества, что позволит преодолеть кризис фрагментации и «парадигмальные конфликты» (Момджян К.Х.), существующие сегодня в пространстве социальной теории, а также выполнять (ибо нельзя раз и навсегда выполнить) общественный запрос на теорию общества и общественного человека. При этом установлено, что идея сообщества выступает в качестве формы сохранения теоретического пространства, в котором и возможно осуществление деконструкции понятия «общество».

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Социальная философия в середине XX века представляла собой маргинальный дискурс, довольно слабо «философски ориентированный» и претендующий на строгую научность, что было всего лишь завуалированной формой стремления быть идеологически востребованным. Содержательно проблематика философского анализа общества была разбросана по разным социальным дисциплинам, что создавало мнимый эффект отсутствия собственного предмета и избыточности социально-философской теории как для самой философии, так и для корпуса соци-

альных дисциплин. Это выражалось, в том числе, в тезисе о поглощении социальной философии философской антропологией, социальной теорией, философией истории и т.д.

2. Эта ситуация вызвала необходимость пересмотра оснований социальной философии и деконструкции основных ее понятий, что начали делать представители социальной философии обоих направлений – научного и валуативного. Однако фактически этот пересмотр оснований велся, в основном, по принципу утверждения исходного определения социальной философии как науки, либо как ценностно и мировоззренчески заостренного дискурса.
3. Нам представляется, что само деление социальной философии на научную и валуативную не вполне правомерно, для доказательства чего требуется продолжение ее деконструкции. В результате проведения последовательной деконструкции представляется возможность доказать как единство социально-философской теории, так и то, что именно социальная философия сегодня представляет собой собственно философский дискурс, в пространстве которого могут решаться практически любые проблемы, традиционно решаемые философией. В этом плане социальная философия выступает в качестве не маргинальной (региональной), а панфилософской дисциплины, «первой философии», философской метафизики. Кроме того, утверждается, что порождение философией целого ряда маргинальных дискурсов ведет к маргинализации самой философской теории.
4. В качестве философской метафизики социальная философия выступает как ответ на общественный запрос в исследовании современных отношений человека и общества, в решении бытийных проблем человека, как осознание того, что социальное есть не случайный и нуждающийся в преодолении минимизированный способ существования, выживания человеческого, а выражение истинности его бытия, а также способ конституирования общества как такового в его конкретности, в преодолении абстрактных конкретно-исторических форм репрезентации общественного.
5. Сложность анализа социального и понимания природы современной социальной философии заключается в том, что сегодня «носителем» и субъектом социального (как, впрочем, и общественного) является отдельный человек, который и демонстрирует свою способность (или неспособность) отношения к общественному отношению, то есть возможность своего собственно общественного бытия. Сведение же понимания повседневного человека к понятию «индивид», что стало почти общим местом в современной философской литературе, затрудняет анализ социального, так как зачастую приводит к постулированию первичности индивида по отношению к общественному целому. Именно редукция человека к индивиду (добавим – абстрактному индивиду, так как индивид всегда есть абстракция) привело к отказу от таких традиционных для философии (в том числе и социальной) проблем как закономерный характер развития, диалектика единичного и всеобщего, абстрактного и

конкретного, проблемы всеобщности, отказа от принципа объективности, замене (подмене) теории общества концепцией сообщества и т.д.

6. Полагание индивида базовой формой существования социального привело в философии к мысли о необходимости смены онтологий – переходу от «онтологии того же самого» к гетерологии, онтологии другого/иного. Представляется, что в целом продуктивная идея смены онтологий нуждается в более пристальном анализе, что обе эти онтологии не столько противоположны друг другу, сколько существуют по принципу дополнительности. В противном случае при категорическом отказе от онтологии классического типа сама теория как форма практики общественной жизни становится невозможной, ибо в онтологии, понимаемой как гетерология, зачастую снимается вопрос о соответствии, согласовании означаемого и означающего, а также вопрос об истине, традиционный для классической философии не только в ее гносеологической, но и в онтологической редакции.
7. Рассматривая введенное в последнее время в обиход понятие социально-философской деятельности, предлагается расширить понимание ее субъекта, включив в него и саму социальную философию. В таком понимании социально-философская деятельность будет заключаться в обеспечении и сохранении метафизического пространства для развития человека и общества.

Научно-практическая значимость работы обусловлена новизной ее проблематики. Работа очерчивает новое пространство исследования как неклассической социальной философии в целом, так и социального в качестве ее предмета. Предложенный дискурс социального как отношения к общественному отношению позволяет подвергнуть анализу постоянно возникающие в процессе преодоления кризиса традиционных институциональных форм социального новые, становящиеся его образы.

В процессе дальнейшего исследования форм и образов социального можно выделить их бытийственные и случайные характеристики, обнаружить грань между человеческим-общественным и псевдочеловеческим, натурализированным. Материалы исследования могут быть использованы при чтении учебных курсов «социальная философия», «онтология», «философия истории», «теория и история культуры».

Апробация работы. Основные положения диссертационного исследования нашли свое отражение в двух монографиях (одна из них – в соавторстве), в семи статьях, опубликованных в изданиях, входящих в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней докторов и кандидатов наук, а также в других публикациях общим объемом около 30 печатных листов.

Отдельные теоретические положения и результаты исследования были изложены в выступлениях на Международной научной конференции «Мировое политическое и культурное пространство: история и современность» (Казань, Казанский госуниверситет, 23-25 мая 2006 г.), Международной научно-практической конференции «Социальное: содержание, смысл, поиск в совре-

менном культурно-историческом пространстве и дискурсе» (Казань, Казанский (Приволжский) федеральный университет, 14-15 октября 2011 г.), Всероссийской научно-практической конференции «Новые методы в решении фундаментальных проблем социальной философии: синергичная антропология» (Казань, 19-20 ноября 2009 г.), на конференции «Антропологические конфигурации современной философии» (Москва, МГУ, 3-4 декабря 2004 г.); на Международной конференции «Человек – Культура – Общество. Актуальные проблемы философских, политологических и религиоведческих исследований» (Москва, 2002); на Российском философском конгрессе «Культура на пороге третьего тысячелетия» (Ростов-на-Дону, 2002); на международной научной конференции «Мировое политическое и культурное пространство: история и современность» (Казань, Казанский госуниверситет, 23-25 мая 2006 г.); а также на итоговых конференциях по научно-исследовательской деятельности Казанского государственного университета за 2008, 2009 гг.

Результаты исследований использованы при подготовке лекционных курсов и учебных пособий для студентов философского факультета К(П)ФУ, а также для учебных курсов для студентов нефилологических специальностей.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Глава I «Парадоксы социальной философии» посвящена проблемам, традиционно считающимся решенными в социальной философии, однако нуждающимся в пересмотре и переосмыслении в контексте меняющейся социокультурной ситуации. В преамбуле главы анализируется сам феномен пандисциплинарности. Своеобразной матрицей, позволяющей проанализировать процесс развертывания конкретного дискурса от его зарождения до превращения в панфилософскую дисциплину, является предложенная В.М. Межуевым версия развития философии культуры. представляется, что логика развития культурфилософской теории носит не частный, а универсальный характер. На роль пандисциплины претендует, как правило, наука или область философствования, которая в наибольшей степени столкнулась с кризисными явлениями.

XIX и XX века демонстрируют нам несколько вариантов этих пандисциплинарных попыток, осуществлявшихся именно в кризисных ситуациях. Эту роль последовательно выполняла философия истории, философия культуры, философия науки, и т.д. Иногда таким пандисциплинарным обаянием будет обладать какое-то общетеоретическое направление, и тогда претензии на пан-дискурс проявляются еще отчетливее. Так, социогуманитарная теория находилась под явным влиянием структурализма, феноменологии, психоанализа. Последняя треть XX века обнаруживает выход на первый план социальных проблем, что выразилось в теории в парадоксальном виде – в провозглашении «смерти социального». Культура постмодерна в целом и мысль, артикулированная в ее пространстве, возвращается к социальным проблемам, пусть объявив о смерти социальных феноменов.

Смена дискурсов, претендующих на пандисциплинарность, позволяет говорить о том, что их время скоротечно и, вероятно, время социальной фи-

лософии как пандисциплинарного феномена достаточно скоро пройдет. Глава состоит из трех параграфов, получивших название трех парадоксов.

Первый параграф **«Парадокс 1. Научность и философичность»** пытается ответить на традиционный вопрос: является ли социальная философия наукой и сохраняет ли она при этом свой философский потенциал. Философия общества никогда не входила в число философских дисциплин, формирующих ядро философского знания. Именно это и заставляет обратить внимание на то, какое место она занимает в пространстве философии, определить специфику философствования в горизонте социального и понять, насколько можно оперировать понятиями и концептами, выработанными в классической философии, для характеристики знания и принципов мышления в ситуации кризиса теоретичности.

Структура философского знания сложилась в Новое время как результат дифференциации знания и познания. Традиционно корпус основных философских дисциплин составляли онтология, гносеология, логика, потом логика уступила место аксиологии и т.д. Также в Новое время вокруг этого теоретического ядра образовывались дисциплины, которые можно назвать маргинальными: эстетика, этика, философия истории, философия религии, позднее – гендерная философия, философия науки, философия образования, техники и, конечно, социальная философия. Природа маргинальных образований такова, что они соединяют в себе философию и «что-то еще». Социальная философия формировалась в «пространстве между» философией и наукой. Именно отсюда вырастает ставший уже традиционным вопрос: что есть социальная философия – наука или философия и может ли она быть полноценной наукой и полноценной философией? Социальной философии при этом всегда будут отказывать то в научности, то в философичности.

Формирование корпуса социогуманитарных дисциплин шло в тесном союзе с философией, которая, если использовать терминологию Ж.-Ф. Лиотара, фактически осуществляла функцию легитимации оформляющегося теоретически знания³. Версию Лиотара, думается, надо принять с некоторым уточнением: французский мыслитель, говоря о легитимации форм рациональности средствами философии, рассуждает, в основном, в гносеолого-эпистемологическом ключе. Философия создает и оттачивает инструментарий познания, например, в виде понятийных структур, форм мышления. Философия легитимирует познание с точки зрения формы. Но эта легитимация осуществляется также и с точки зрения мировоззрения, формирования позиции ученого-исследователя во всей ее полноте. Но чтобы говорить о познании той или иной стороны действительности, необходимо понять, что есть познание как таковое (научное ли, философское ли – неважно) с точки зрения познающего субъекта XVIII века. Ответ представляется очевидным: познание – это поиск истины в ее объективности, независимости от субъекта и различных его состояний.

³ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар; пер. с фр. Н. А. Шматко. – М.: Ин-т эксперимент. социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – С. 9.

Понимаемая в таком плане истина фактически становится предметом эстетическим – ученый и философ так же бескорыстно служат истине ради нее самой, как художник служит искусству ради искусства. Именно поэтому не только философия стремится стать ближе к науке, но и наука фактически не отделяет себя от философии. Философия и наука – как два зеркала, взаимно отражающих друг друга во множестве множащихся отражений.

Однако по ряду причин равновеликие отношения между философией и наукой нарушаются, ситуация становится асимметричной. Сила и обаяние науки в XVIII-XIX вв. столь велики, что все другие культурные формы сами, добровольно кидаются к ней в объятия. Наука объявляется просто магом, способным узаконить любую форму культуры. Когда А. Шюц пишет, что философия сама сдала позиции естествознанию, он прав, но ошибается на век. Это произошло не в современной ему, теории, а в начале XIX века.

Столь долгий экскурс в область, казалось бы, для нас постороннюю, необходим для выяснения того, как формируются принципы мышления в пространстве социальной философии, как и почему возникла эта попытка разорвать дискурсивную форму на научную и философскую половинки, противопоставить их друг другу. Противоположность философской и научной составляющих в становящейся философии общества мы полагаем мнимой. Речь должна идти не о том, как эти составляющие противостоят друг другу, а о том, как они соединяются в конкретный исторический момент, и нет ли других факторов, формирующих облик этой теории.

До сих пор в наших рассуждениях мы находились в двух временных точках. Во-первых, это настоящее, так как наш предмет – социальная философия сегодня. Во-вторых, – начало XIX века, время становления социальной теории. Параллель между этими двумя ситуациями, на наш взгляд, очевидна. Однако их разделяют полтора века. Можно ли игнорировать историю развития социальной теории, насчитывающую более ста пятидесяти лет? Можно сказать иначе: существует ли **непрерывная** традиция удержания мысли в пространстве социальной философии?

Отвечая на этот вопрос, мы говорим а) о возможности существования философии как таковой в ситуации провозглашенного конца (смерти) философии и б) о возможности (невозможности) непрерывности в философии и границах реконструкции философской идеи. При этом вопрос о том, возможна ли социальная философия именно как философия, должен быть продолжен: в ситуации невозможности самой философии.

Обратимся к позиции Алена Бадью, одного из немногих мыслителей, которые не разделяют мысль о смерти (конце) философии. «Я не только утверждаю, что философия сегодня возможна, я утверждаю, что по форме ее возможность **не есть преступление через некий конец** (выделено мною. – Н.Т.)», - пишет он. И далее: «Философия некогда началась; она существует не во всех исторических конфигурациях; модус ее бытия – **прерывистость как во времени, так и в пространстве** (выделено мною. – Н.Т.) ... Условия философии трансверсальны, это некие постоянные, распознаваемые на большом протяжении процедуры, чья соотнесенность с мыслью относитель-

но неизменна». «Философия ни в коем случае не завершена. Но ... философия *долгое время была приостановлена*».

Бадью создает метафору «подшивание философией» (или «подшивание к философии»). В самом общем виде она характеризует состояние связи философии с той или иной культурной формой. Бадью выводит в контекст современной философской мысли достаточно традиционную идею запараллелинности философии и ведущей мировоззренческой формы эпохи.

Стремление помыслить непрерывность философствования и приводит к идее ее смерти. Бадью говорит о существовании четырех равновеликих условий философии – поэма, математика, политика и любовь), гипертрофированное выпячивание одного из них дает эффект «подшивания», что означает, в лучшем случае, кризис, в худшем – забвение философии в данной культуре. Как видим, научная (пусть она называется математической или логической) составляющая является неременной и атрибутивной характеристикой философии. А значит, противопоставление в социальной философии научного и философского аспектов является неверным как с точки зрения структуры самого философского знания, так и формально-логически, так как создает асимметричную оппозицию целого и части.

Понимание философии как рефлексии означает, что в ситуации, когда в рамках мировоззрения человек может сам ответить на возникающие у него вопросы, философия ему не нужна. Однако в ситуации кризиса мировоззрения, смены мировоззренческих форм философия «вновь-рождается». Из сказанного мы можем вывести по крайней мере две гипотезы: современная ситуация может быть ситуацией «вновь-рождения» философии (что, однако, не значит, что мы были свидетелями ее смерти); и второе – точки философствования в истории и «здесь-и-теперь» в определенном смысле современны, сопредельны, соотразимы. Бадью пишет: «Временная арка философии оставляет нас современниками греков».

Социальная философия вряд ли может быть продуктивно рассмотрена в оппозиции научности и философичности. Прерывистость движения философской мысли есть естественное ее состояние. Сегодня вполне возможно диагностировать точку ожидания «вновь-рождения» философии в форме социального. Снятие этой мнимой противоположности требует переопределения основных проблемных ситуаций, вокруг которых, собственно, и строился тезис о двусмысленности научной (или философской) несостоятельности социальной философии. Необходимо пересмотреть понятие объективного, которое выстраивалось именно в логике превращенного толкования научности (а), и понять природу философского события, что позволит переосмыслить проблему единичного, уникального и повторяющегося, всеобщего (б).

Параграф второй **«Парадокс 2. В поисках «чистой» объективности»** посвящен пересмотру представлений об объективности, унаследованных от научного понимания рациональности.

Если опять обратиться к идее «шовности» Бадью, то мы получим интересную картину. «Девятнадцатый век, от Гегеля и до Ницше, во многом находился во власти швов, вот почему и кажется, что философия переживала тогда упадок. Главным из них был шов позитивистский или сциентистский,

который ожидал от науки, что она сама сформирует законченную систему истин своего времени. Хотя его престиж и подорван, этот шов и по сей день господствует в академической англосаксонской философии. ... Подшившись к своему научному условию, философия постепенно свелась к аналитическому умствованию...»⁴.

Согласно Бадью, философия задыхается в паутине швов. Шов – это преувеличение значимости формы. Швы не дают ей мыслить свободно. И вот возникают магические четыре условия и происходит «вновь-рождение». Но как это возможно? Кто «распорет» эти швы? К тому же такой союз очень даже может симулировать ту же любовную двойцу, «подшитые» друг к другу формы становятся вдвойне сильнее. Все четыре условия существуют постоянно, но при этом не всегда становятся условиями философии. Все это говорит о **б**ольшей сложности в осуществлении условий и в высвобождении из власти швов, мы можем говорить о своеобразном «опыте шовности». Этот опыт становится пятым «условием» существования философии сегодня. «Опыт шовности» – это опыт знания о швах и об опасности быть спеленутым ими. Без «швов» опыт шовности невозможен, а без этого опыта философия безоружна против насильственного или добровольного подшивания. Опасен не шов, а безволие мысли.

Шов научности – один из самых опасных, так как это не грубый хирургический, а косметический шов. И еще одна деформация субъектности подстерегает человека. Хайдеггер назвал ее «уродством субъективизма в форме индивидуализма»⁵. Разделение субъективного и объективного, присущее научному мышлению, провоцирует «уродство субъективного», так как понимание деятельной стороны субъекта делает его абсолютно и безусловно своей вольной, а обратная сторона этого – без-вольной фигурой.

В толковании феномена объективности «скручен» целый ряд проблем, в том числе и проблема развития самой социальной философии, которая может быть разложена на проблемы ее статуса (научность, философичность, идеологичность, о чем мы уже говорили), предмета (объекта) и характера дискурса, способного этот предмет описать.

Попытка определить объективное, теоретически очистив его от субъективности, унаследована социогуманитарной теорией у естествознания. Позиция последовательного объективизма была чрезвычайно продуктивна на классическом этапе развития науки. Однако в социальной теории понимание объективного как абсолютно очищенного от присутствия субъективности реализовать практически невозможно.

Но нас интересует понимание диалектики объективного и субъективного в социальной философии, в дискурсе, который в силу своей маргинально-

⁴ Бадью А. Манифест философии [Электронный ресурс] / А. Бадью // Ежедневные новости искусства. – URL: http://www.artinfo.ru/ru/news/main/Alain_Badiou-manifeste_pour_la_philosophie.htm (дата обращения: 31.03.2011).

⁵ Хайдеггер М. Время картины мира // Время и бытие: ст. и выступления / М. Хайдеггер; сост., пер. с нем., вступ. ст., коммент. и указ. В. В. Биbihина. – М.: Республика, 1993. – С. 51.

сти граничит с научным, что предполагает тяготение к объективистскому взгляду на свой предмет. Но будучи философской теорией, рефлексией теоретических моделей общественного развития, она не может не быть «субъективным образом» этого тяготеющего к объективности взгляда на мир. Стремление отсечь субъективное от объективного привело к тому, что при определении основных понятий социальной философии сложность диалектики субъективного и объективного замалчивалась, а философы работали так, будто основные понятия уже определены, и проблема заключается лишь в содержательном заполнении категориальных рядов, конституированных исключительно по мировоззренческому принципу. При этом сам социально-философский дискурс становился неопределенным, многосмысленным, хотя, конечно, априоризм дискурсивных форм позволял предположить, что в этой неопределенности сокрыта возможность непосредственного усмотрения сущего.

Сама установка на чистую объективность обедняла не только философию. Она делала философию бледной тенью позитивно настроенной науки, а у науки крала ее эвристический (по происхождению – философско-эстетический) потенциал, который как раз и оставался за бортом. В результате из теории уходила живая жизнь.

В определенной мере можно сказать, что *в рамках классического общества модерна субъективное превращается в объективный фактор общественного развития*, а реализация тех или иных объективных процессов становится невозможной без включения субъективного фактора. И этот процесс схватывается сознанием представителя классической философии общества. Наиболее ярко это проявляется в проблеме социального. Тщательный анализ феномена социальности позволяет выдвинуть предположение о том, что своеобразное «двоение» общественных форм начинается там и тогда, где и когда некоторое общественное состояние должно с необходимостью попасть в пространство рефлексии.

Повышение роли субъективного в пространстве социального становится все более очевидным, если мы вспомним, что социальное непременно связано с языком. Язык является одним из мощнейших способов объективации для самого субъекта его субъективности и субъектности. Язык является точкой зримого перетекания объективного в субъективное (и наоборот), которое возможно в актуальном говорении субъектов. Говорение, немота, молчание как разные формы явления языка могут свидетельствовать о том, насколько высок градус субъективности в социальном процессе.

Понимание роли субъективных факторов в эпоху модерна было выражено по-разному. Однако мысль о том, что субъективное, подпитанное идеей субъекта, обретает мощь объективности, пока остается за границей интереса теории.

Логика объективного гораздо милее человеческому сознанию и комфортнее в плане ответственности за пребывание в мире. Так, Р. Гвардини говорил о «вине» разума человека Нового времени, который решил, что социальное существует практически так же, как и природное (объективно), и для

существования и развития не нуждается в присутствии, критике и заботе⁶. По Гвардини, это ведет к натурализации социальных процессов, к утрате ими культурных измерений и к превращению человека в пленника взбесившейся социальности. В свою очередь проект, созданный разумом, может стать неподотчетным этому разуму, коль скоро сам разум вывел себя за пределы сферы его реализации.

Сложность отношений объективного и субъективного усугубляется процессами фрагментации, индивидуализации, распада большого родового тела, которые начинаются в Новое время, но Новое время не могло породить чистого индивида. Реально этот процесс дошел до образования классовой формы представленности человека и осмысления им самого себя (именно поэтому эпоха модерна породила феномен идеологии). В понятии «индивид» выразилась скорее тенденция фрагментации родового тела, чем ее результат, интуиция формы, в которой человек должен обрести новый человеческий и родовой статус. Индивид как таковой утрачивает характеристики реального, становится своеобразным социальным фантомом.

Будучи общественным, социальным, то есть по природе своей искусственным, процесс распада большого родового тела развивается по законам разума, логики, а, следовательно, должен дойти до своего логического конца хотя бы в теории. Таким теоретическим завершением этого процесса стало появление термина «дивид». Дивид является абстракцией, не имеющей прямого референта в реальности, это предостережение, знак возможной катастрофы и основа принципа построения образа общества, который сегодня все чаще называют социологическим номинализмом.

Однако есть реальный человек, физическая отдельность которого всегда была слишком очевидной, а потому совершенно условной. Сложная и утратившая прозрачность система отношений, в которую включен современный человек, создает полную иллюзию автономности индивида. На самом деле из субъекта общественного отношения индивид превращается в сторону, звено коммуникативной цепочки, в принципе, аналогичное любому звену коммуникации. Говоря словами Бодрийяра, существует уже не как род, а как вид. Человек из атома превращается в элементарную частицу.

Правда у процесса фрагментации есть и положительный смысл. Социальное конкретно-исторично, его формы меняются, поэтому можно предположить, что социальное Нового времени должно иметь пределы и сменится социальностью нового типа. Но для этого социальное как особое общественное отношение, содержащее рефлексивную компоненту в качестве своего неотъемлемого проявления, должно стать предметом, внешней для индивида формой, которая сама по себе может стать предметом отношения. Одной из форм овнешнения социального является его оязыковление. Овнешненная, отчужденная, оязыковленная форма становится предметом рефлексии. Иными словами, фрагментация, «дивидизация» индивида, родившегося в эпоху

⁶ Гвардини Р. Конец Нового времени / Р. Гвардини // Феномен человека: антология / сост., вступ. ст. П. С. Гуревича. – М.: Высшая школа, 1993. – С. 279–280.

модерна, продуктивна, так как дает возможность сформироваться новой атомарной единице.

Становление новой социальности требует деструкции предыдущей формы. Правда выход из социального кризиса абсолютно не гарантирован. И чем больше роль субъективного фактора, тем сильнее и реальнее эта опасность: есть точка возврата, но есть и точка невозврата. В свою очередь, чем совершеннее форма теоретического «схватывания» социального, тем больше вероятность, что эта форма может использоваться для консервации социальности, пусть даже в форме фантома, симулякра, уже не имеющего под собой никакой реальной социальной базы. Тогда универсалия становится иллюзией, а идеология в ее классической форме перестает удовлетворять задачам говорения о человеке. Идеология начинает производить не живые идеи и образы, а иероглифы, коды, пароли, которые проверяются не на истинность, а на эффективность.

Как мы видим, проблему отношения субъективного и объективного можно назвать «мерцающей», она «просвечивает» практически в каждой проблеме социальной теории, но не заявляет о себе с очевидностью.

Момент превращения субъективного в объективное трудноуловим и поэтому представляет собой почти мистический процесс. Значит, перед социальной философией стоит задача при познании объективных свойств реальности (в нашем случае – социальной) – последовательно и бесстрашно держать точку субъектности и субъективности.

Третий параграф **«Парадокс 3. Об ускользании единичного»** посвящен анализу феномена единичности. Речь идет о том, что социальная философия полагается маргинальным дискурсом. Если она философия, то априори имеет дело со всеобщим, как бы мы его ни определили, и это всеобщее и есть объект и предмет теоретизирования. Если она наука, то можно говорить о специфике ее предмета и объекта в сопоставлении с предметами и объектом (объектами) других наук, задаваясь вопросом об их количественных характеристиках. И именно в пространстве социальной философии, понимаемой как наука, возникает вопрос о том, какова эмпирическая реальность, подвергающаяся теоретизированию, насколько мы можем, говоря о ней, оперировать понятием единичного.

Причину возникновения сомнений в объективном характере социально-философского знания критики социальной философии усматривают в том, что социальные науки имеют дело с предметом а) неповторимым по определению, б) изменчивым, что в объектах культуры проявляется гораздо очевиднее, чем в природных явлениях. Неповторимость и изменчивость феномена не позволяют говорить об эмпирической верифицируемости знания, что в свою очередь заставляет нас по-новому смотреть на вопрос о вычленении его объективных, необходимых, а не просто случайных характеристик. Однако неповторимость и изменчивость как раз и определяются в качестве характеристик явления как единичного в рамках социокультурного и философского анализа, а единичность в свою очередь полагается фактором, делающим сомнительным универсальный, всеобщий и общезначимый характер социально-философского знания.

Тезис о единичном как предмете социально-гуманитарного познания есть побочный результат многократной редукции, осуществляемой в ходе теоретизирования, предметом которого само понятие «единичное» не является. При этом осуществляется незаметная последовательная подмена друг другом понятий явление, событие, исторический факт, социальный факт, сингулярное, уникальное (последнее – качественно наиболее насыщенный термин). Из всех перечисленных понятий только единичное «достроено» до понятийной полноты, остальные используются скорее метафорически и не могут претендовать на то, что инструментально выполняют роль понятия. В результате такой многоступенчатой редукции понятие единичного и выступает в роли некоторой априорной формы, некритично включенной в познавательный процесс, и создается устойчивое впечатление (представление), что предмет социально-философской теории *может быть представлен* как единичное.

Здесь мы сталкиваемся с заблуждением, которое Дж. Агамбен определил как дискурсивную подмену принципа омонимии принципом синонимии. Он говорит о том зазоре, который существует между вещью и ее дескрипцией и который часто либо игнорируется (например, в науке), либо преувеличивается (например, в некоторых направлениях философии языка).

При ближайшем рассмотрении такой подмены необходимо решить вопрос о логическом статусе самого понятия единичное. Как логическая форма оно уже должно обладать некоторой мерой всеобщности и обнаруживать свою нетождественность описываемому явлению. Далее необходимо соотнести понятие логической формы (единичного) с содержанием исторического процесса, простирающимся в явлении. Есть еще вопрос о возможности применения понятия единичности к самому индивидуальному дискурсу конкретного автора, то есть проблематизация единичности как концептуального построения.

Общий тезис критиков социальной философии со стороны науки состоит в следующем: социальное знание (и социальная философия в том числе) имеет в качестве предмета рефлексии собственно единичное явление, а посему не может претендовать на то, чтобы продуцировать объективное знание. Конечно, сама по себе дескрипция уникального как уникального (единичного как единичного) невозможна в принципе. Однако это преувеличение разницы между разными типами научного исследования продолжает существовать, мешая как установлению диалога между естественно-научным и социогуманитарным знанием, так и прояснению собственных оснований в рамках социальной (для нас – социально-философской теории).

Вернемся к вопросу о каскадной подмене понятия «единичное» понятиями «индивидуальное», «уникальное», «сингулярное». Широкому распространению всех этих понятий мы обязаны философии рубежа XIX-XX веков, когда актуальным был вопрос о границах наук о природе и наук о духе (Дильтей) или о культуре (Риккерт, баденская школа неокантианства). Нас будет интересовать как раз момент превращения предмета из объекта науки, понимаемой в логике Science, в объект дисциплин, которые скорее можно определить как Cultural studies.

Единичное или индивидуальное, согласно Риккерту, есть не эмпирический факт, а результат процедуры индивидуализации, которая как раз и является предметом его внимания. Риккерта интересует не только *что* исследуется в качестве единичного, уникального, неповторимого, но и *как* исследуется, *как* в результате применения этого метода может появиться то, что он назвал «индивидуумом» в смысле единичного, своеобразного и незаменимого никакой другой действительностью явления»⁷. Из этого следует, что единичное есть результат осуществления некоторой теоретической процедуры (в частности – процедуры индивидуализации), которая имеет четко ограниченные исторические рамки.

Итак, единичное выступает в качестве фиксированной ступени анализа, конкретно-исторического теоретического варианта атомизации феномена, где атом означает а) неделимое, единичное, «индивидуум» своего рода и в этом плане фиксирует типическое, б) уникальное, индивидуальное, неповторимое в нем. Единичность подвижна.

Единичное есть абстракция, характеризующая не только и не столько некоторое явление, сколько его отношение с другими явлениями. Это результат теоретического усилия. Единичного в мире, понимаемом культурно-исторически, мы не видим по определению. Эмпирически мы как раз сталкиваемся с безразличным разнообразием и неразличимой множественностью. И это различие (различание) количественно. Далее идет процесс определения (определявания) культурного феномена, который уже есть привнесение в феномен внешних, теоретически эксплицированных качеств общего и поиск их совпадений с проявлением феномена как такового. В результате этого совпадения мы и обнаруживаем феномен как таковой, который можем описать/представить как единичное. Таким образом, единичное получает реальное бытие через обращение и приобщение к общему (всеобщему). Другими словами, единичность – это характеристика отношения, а не его (отношения) сторон. И в этом плане это тоже теоретический и исторический конструкт.

Единичное как эмпирическая отдельность просто не может быть начальной точкой анализа. Различные явления должны быть подведены под понятие единичного точно так же, как они должны или могут быть подведены под понятие всеобщего. Если тот или иной социальный или исторический факт рассматривается с позиции культуры или наук о культуре, то мы опять-таки сталкиваемся с «подведением под», с теоретической процедурой, в ходе которой мы обнаруживаем не столько фиксацию уникальности, сколько указание на принципиальную повторимость того или иного явления, что, кстати, по мнению П.С. Гуревича, и делает феномен фактором культуры.

Единичное не может быть эмпирически первой данностью исследования. Однако очень часто теоретик начинает свой путь с некоторой интуиции единичного, которую он ошибочно (заблуждаясь) принимает за эмпирический факт. Таким образом, единичное есть результат не только процедуры индивидуализации, но и процедуры универсализации, что и позволяет пола-

⁷ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт // Культурология. XX век: антология. – М.: Юрист, 1995. – С. 77–78.

гать некоторый объект как единичное, сигнулярное образование. Пройдя этап универсализации, явление «принимает в себя» черты уникальности, наделяется ими не в качестве эмпирически данных, а в качестве объективной ценности.

Итак, единичное не «вырастает» из эмпирической реальности и не является ее именем. Единичное есть форма напечатлевания на нерасчленимый в своей множественности эмпирический факт предикатов всеобщего, что создает, конструирует его как поддающийся мысли, доступный анализу. Единичное есть теоретическое, а значит, языковое выражение отношения эмпирического факта к всеобщему. Однако при таком понимании возникает вопрос об отношении единичного и всеобщего как понятийных форм и как реальных теоретически снятых отношений. Другими словами, если единичное обретает в отношении к всеобщему реальность и выразимость своего существования, то что обретает всеобщее в своем отношении к единичному?

В поисках ответа на этот вопрос обратимся к работе Дж. Агамбена «Грядущее сообщество». Отношение единичного и общего – один из центральных вопросов книги. Агамбен вводит в разговор о единичном еще несколько понятий: «любое», «любое-другое», «пример», которые помогают ему раскрыть связь с общим и помыслить общее как модус целостности.

Итак, любое существует как форма о-граничения единичного в пространстве множественного. С одной стороны, любое в определенном смысле неразлично («это может сделать любой, моя уникальность здесь не нужна»). С другой стороны, любое есть парадигма, то есть пример («Иван Иванович как любой порядочный человек (но именно он!) поступил, как герой!»). Пример, находясь рядом с собой, находится также рядом с любым любым и поэтому оттеняет его с какой-то особой стороны, со стороны любого как Любимого. Говоря словами Агамбена: «Любое есть единичное постольку, поскольку оно соотносится не только с понятием, но также и с идеей»⁸. Получается, что именно эта соотнесенность дает любому единичность уже иного порядка, соотнесение с Идеей, что есть не просто соотнесение с всеобщим, но особый род объединения. Всеобщее есть сухая абстракция и должно быть наполнено живой жизнью, что и достигается через соотнесенность с идеей.

Параграф заканчивается тезисом о теоретически сконструированном единичном, которое действительно является предметом и одновременно – инструментом социально-философского анализа. Рефлексия понятия единичного позволяет предположить, что оно является своеобразным фокусом, конкретно-исторической ступенью философской рефлексии, в которой а) эмпирически понятая единичность различения обретает реальность существования через обращение к всеобщему; б) всеобщее обретает конкретное содержание универсальности (появляется понятие универсальной сингулярности); в) идея обретает содержание живой жизни, в котором непознаваемая множественность любого наполняется смыслом и содержанием Любимого.

⁸ Агамбен Дж. Грядущее сообщество / Дж. Агамбен; пер. с итал. Д. Новикова, [Е. Г. Молочковской]. – М.: Три квадрата, 2008. – С. 69–70.

Во второй главе «**Мифы социальной философии**» показано, как отсутствие внимания к парадоксам социальной философии приводит к появлению устойчивых исследовательских мифов, ведущих к деформации социально-философского дискурса. Основной причиной мифологизации теории является натурализация и деисторизация социально-философской теории, объявившей себя дикурсом настоящего. В результате многие общественные формы стали представляться сознанию философа как природные почти в буквальном смысле этого слова.

Фактически, с обнуления истории, культуры начинает любая эпоха и любая философия. Значит, в теории надо учитывать эту ситуацию нулевой точки, быть богатыми ее опытом так же, как опытом шовности философии.

Р. Барт писал, что миф рождается там и тогда, где и когда у предмета крадется его история. Миф «превращает историю в природу»⁹. Однако натурализации может быть подвергнут не только предмет, но и форма его анализа и описания, дискурс, которому принадлежит автор и который принадлежит автору. Наша задача – не погрязнув в гипертрофированной историчности, постараться уйти от натурализации предмета и знания о нем.

Первый параграф «**Миф 1. Зачем нам история?**» посвящен обоснованию необходимости исторического взгляда на социальные факты, выявлению специфики взаимоотношений социальной философии и исторической науки сегодня. Провозгласив себя исключительно дискурсом настоящего, социальная теория вывела историю за пределы предмета своего интереса. Однако как и любой теоретический дискурс, дискурс настоящего имеет свои границы. Игнорирование опыта исторической науки ведет к обеднению исследовательского опыта во всей социогуманитарной сфере, а де-историзация социально-философской теории превращает ее в миф.

Ценность опыта исторической науки заключается в том, что история смогла сделать общество ощутимым как предмет исследования, «поместив» его в прошлое, тем самым «зателесив», сделав более устойчивым и предсказуемым. Цитируя Йорна Рюзена, можно сказать, что «история стала тем местом, где реальность могла соприкоснуться с философией»¹⁰. Именно история делает предмет социальной философии наполненным реальным содержанием жизни, ибо социальная материя, чтобы быть доступной анализу, должна быть представлена в конкретных живых формах. Кроме того, история первой прошла путь, по которому впоследствии шла вся гуманитарная наука: наивная стадия мифологизации и натурализма; претензии пантеоретического дискурса, выраженные в принципе историзма; разочарование в собственных теоретических основаниях и отказ от истоков; попытка атомизации предмета и дискурсивных форм; поиск методов, подтверждающих собственную исключительность; опаматование и возвращение к опыту многих поколений историков в

⁹ Барт Р. Из книги «Мифологии». Миф сегодня/ Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика: пер. с фр. / Р. Барт; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М.: Прогресс: Универс: Рея, 1994. – С. 94.

¹⁰ Доманска Э. Философия истории после постмодернизма / Э. Доманска. – М.: Канон+: Реабилитация, 2010. – С. 198.

воссоздании и осмыслении человеческого прошлого. Социогуманитаристика в целом идет по следам истории. К тому же философия истории стала первым панфилософским дискурсом. Еще одно важное обстоятельство: именно в исторической науке формировался практически единственный исследовательский принцип, зародившийся собственно в пространстве гуманитарного знания – принцип историзма.

Историческая наука первой среди социогуманитарных дисциплин проходила все этапы становления, первой же она ощутила и все прелести и последствия лингвистического поворота. Первой же она столкнулась с необходимостью осмысления нарративной природы знания, первой осознала не только границы, но и возможности нарратива.

История дает социальной философии для анализа устойчивые формы опыта, позволяющие сконструировать живой предмет философии общества. Хайдеггер пишет, что именно прошлое, а не настоящее есть *выведенная на поверхность истина присутствия, алетейя*.

Историческая наука раньше других осознала нетождественность дескрипции своему предмету. Дескрипция – это «субъективный образ объективного мира». И тем не менее при анализе исторического события мы можем видеть, как субъективные силы выводят на поверхность объективное. В пространстве исторической науки сформировались многие понятия, которые сегодня воспринимаются как слагаемые постмодернистского дискурса: «разрыв», «след», «другое», «различие», «то же самое» и т.д. Историческая наука обнаруживает их в реальном историческом процессе, затем использует эти концепты как инструмент, современная же (точнее – постсовременная) мысль абсолютизирует, а, возможно, и онтологизирует, выводит на уровень чистой абстракции, превращает в проблему. Но без плоти исторического исследования эти абстракции были бы невозможны.

И последнее. В классической социальной философии, точнее – в классической философии марксизма, – есть одна очень важная проблема. Это проблема всеобщего труда. Со времен Маркса формами всеобщего труда назывались наука и искусство. Однако сегодня ситуация резко изменилась: не любая наука и не любое искусство могут быть интерпретированы таким образом. Обращение к рассуждениям историков и философов истории эпохи постмодерна о природе исторического знания (в частности, к идее избыточности и неочевидности необходимости исторического познания для общества) позволило предположить, что сегодня историческая наука как раз может быть понята как область всеобщего труда, которая не может быть полностью поглощена идеологическими составляющими духовного производства. «Собирание» времен, которое предпринимает история, есть путь к собиранию субъекта, к восстановлению исторической составляющей идентичности современного человека, к обретению смыслов настоящего, что возможно только при удержании прошлого и обращении к будущему. Такое движение возможно только в объединении исторического и социально-философского подходов.

Второй параграф **«Миф 2. Социальное мертво»** представляет собой, наверное, главный фрагмент работы, объясняющей как сам феномен социального, так и миф о его (социального) смерти. Социальное – одно из самых

сложных понятий социальной философии. Социальное и общественное в отечественной философии понимались как синонимы¹¹. Однако некоторая терминологическая недоговоренность все же ощущалась, что выразилось в странном разведении «узкого» и «широкого» смысла понятия «общественное». Общественное в «широком смысле» понималось как относящееся к обществу в его предельной абстракции, тогда как общественное в «узком смысле» связывалось с конкретно-историческими, преходящими формами и часто определялось как социальное. Кроме того, понятие социального включало в себя некоторый непроговоренный технологический аспект, означающий конкретно-исторический способ включения человека в систему социальных связей. Здесь даже появилось производное понятие социализации личности, а понятия социального так и не сложилось. Однако процессы, которые шли в обществе и в описывающей это общество социальной теории во второй половине XX века, привели к пересмотру понятийного инструментария социальной теории. Был провозглашен конец истории, конец (смерть) субъекта и, конечно, смерть социального.

Провозвестником конца социального в современной (постсовременной) теории стал Жан Бодрийяр. В его работах эта проблема рассматривается в двух взаимоотражающих друг друга аспектах – социологическом и философском. Причем именно своеобразный «диалог» Бодрийяра-социолога и Бодрийяра – философствующего субъекта образовал контекст рассуждений данного параграфа.

Социальное как феномен и понятие – факт исключительно западной культуры, так как изначально предполагает некоторую рефлексивность. В анализе социального мы сталкиваемся с феноменом дважды-рождения, характерным, впрочем, для любой культурной формы. Признание форм социальности, возникших в Новое время, классическими формами не должно ограничиваться констатацией факта, предполагает не только концептуальный, но и инструментальный характер этого положения.

Традиционно «рождение» социальности связывается с первым собственно общественным разделением труда, с переходом от присваивающего к производящему принципу ведения хозяйства, к тому, что со времен Л. Морган принято называть цивилизацией. Здесь зафиксирован очень важный момент особенности общественной формы, ее принципиального отличия от природы. При этом общественное, социальное мыслится как общее, в отсутствии различий частного, единичного, то есть как Единица. Позднее придет необходимость помыслить Единое как целое, что станет первой проблематизацией Единицы и первым шагом к единичному.

Обнаружение человеком себя в пространстве этой социальной Единицы изначально проявилось в форме антиномичности. С одной стороны, неприродность социального становится фактом реальности, с другой, – продолжает

¹¹ Речь идет, разумеется, о русском языке, так как не во всех европейских языках существует разделение понятий «общественное» и «социальное». Ближе всех русскому языку в этом плане оказывается язык немецкий, полагающий различие предельных (абстрактных) форм общественного и его конкретных, частных состояний.

пониматься как абсолютно естественное, природное, подводится под него. Кроме того, в едином начинает проявляться единичное (иногда мистифицированное), ищущее свое особое место в пространстве Единицы.

Эта антиномичность ярко проявляется в философии Аристотеля. Человека он называет «политическим животным», при этом названное им «политическое чувство», которое отличит эллина от варвара или раба, превращается также в «шестое» природное чувство. Однако «природность» этого шестого чувства иная, нежели «природность» пяти других чувств. Во-первых, она принадлежит не любому «живому существу», коими, например, рабы и варвары также являются, то есть она качественна. Во-вторых, наличия этого качества недостаточно, оно требует научения пользования им, а «научиться» ему можно только культурным, социальным способом. Более того, само представление о «владении» или «пользовании» этим чувством говорит о том, что оно существует в некоторой «внешней» форме выражения, которая может стать предметом для человека. Констатированная Единица социальности (общество, социум) начинает сразу двоиться, помысленная природность начинает обнаруживать свою искусственность.

Рождение социальности в Античности сразу знаменуется рождением форм, делающих возможным превращение природного в искусственное, единичного в единое. Эти формы – государство и философия. Философия рождается как форма становления публичного пространства, где формируется общественное, родовое, над-индивидуальное, где общественное становится также и предметом для человека, опредмечивается, отчуждается, чтобы потом присвоиться иным, неприродным способом. Возникает новая ситуация – *отношение* к общественному. В каком-то смысле рассуждения Маркса и Энгельса о том, что животное не выделено из природы, не относится к ней, можно использовать как некоторый методологический ключ: человек далеко не сразу и не ко всему в самом себе может сформировать *отношение*, сделать *предметом*, а это означает, что невыделенные в пространство отношения феномены (пусть и общественные) остаются для человека абсолютно природными формами. Это *отношение к отношению* (так как общество и есть ансамбль отношений) обладает особым качеством, и именно его (*отношение к общественному отношению, отношение второго порядка*) мы и будем называть социальным.

В пространстве средневековой культуры мы сталкиваемся с первой «смертью» социальности: классика первой социальности как краткий период единства противоположностей завершилась смертью полиса.

Главное, что следует из принципа *отношения к отношению*, это вывод о том, что общественное – это далеко не всегда социальное. Социальность задает общественности новое качество, качество возможности освоить, распредметить отчужденную, опредмеченную форму. Следовательно, **социальное есть некоторая над-природная реальность, изначально опосредующая индивидуальные формы бытия в пространстве рода.** Кроме того, социальное в Античности представлено как политическое, однако расширение представления о человеческом как о политическом привело к первому кризису социальности, связанному с осознанием того факта, что «свобода» и «по-

литическое» не есть тождественные формы. Иными словами, **кризис социального – перманентное его состояние.**

Социальное, мыслимое как *отношение к отношению*, нуждалось в некотором инструментарии, технологии. В роли такого инструментария и выступила философия, ставшая адекватным для политического способом символической представленности и говорения о себе. Каждая эпоха выдвигает свой способ формирования социального и его выговаривания. В Новое время таким способом становится идеология.

Средние века продемонстрировали кризисное состояние социального, которое является результатом фрагментации общественного целого (распад великих империй древности) и разрастающимся на этом фоне принципом частной жизни, пусть и формально унифицированной.

Констатация этого кризиса в эпоху Средневековья позволила А.Ю. Согомонову и П.Ю. Уварову говорить о Новом времени как о втором рождении социальности, о новой ее истории¹². Авторы фиксируют процессы фрагментации социального целого в Средневековье, однако распадение родового тела не было единственной формой, в которой протекал процесс фрагментации общественного. В этот период окончательно оформляется понимание нетождественности общества и государства, что фиксируется в понятии «гражданского общества». Нарастают процессы социальной демаркации, формирующие сферу, в которой может существовать *особое как типическое*. В Новое время социальное становится как индивидуализированное отношение к общественному, как особая, индивидуальная связь человека и общества.

Универсальной формой канализации социального отношения в Новое время стала процедура как синтез субъективной формы осознания и объективации этого осознания в практике. Процедурность означает, что социальное качество не просто осознается, оно конструируется, соединяя объективную тенденцию и субъективное усилие.

Осознание нововременной формы социальности осуществляется в форме языковых практик (в том числе и в процедуре) и конструируется в феномене статуса. Множественность статусов может быть реализована только теоретически, а значит, нуждается в проговаривании. Абстрактной скобкой, которая позволила собрать воедино многие социальные характеристики, стал класс, а формой его символической представленности, задающей возможность индивидуализации общественного, стала идеология.

Итак, в Новое время социальное продолжает выражать некоторую надприродную реальность, форму опосредования индивидуального бытия в пространстве рода. Кроме того, социальное выражает представление о человеческой свободе. Однако классовая идентификация и классовый механизм осознания (идеология), так же как до того политика, неизбежно должны перестать выражать социальное как таковое. Таким образом, кризис социального возобновляется.

¹² См.: Согомонов А. Ю., Уваров П. Ю. Парадоксы вывихнутого времени, или как возникло социальное / А. Ю. Согомонов, П. Ю. Уваров // Конструирование социального. Европа, V–XVI вв. / [сост. П. Ю. Уваров, И. В. Дубровский]. – М., 2001. – С. 135–159.

Если социальное изначально требует символического способа представленности (философия, идеология), то индивидуализация, партикуляризация социального как конструкта обнаруживают сложности в нахождении способов его выражения. Символическая форма не может быть атомарной, она требует заданности культурной коммуникативной вертикалью. Поэтому социальное как индивидное – всегда ошибка в определении. Либо мы должны найти формы «встраивания» социального в индивидуальное. В Новое время отношение, которое мы полагаем определять как социальное, раскололось. Теоретической формой его выражения стала политическая идеология, практической – правовая процедура.

Сказанное заставляет нас сделать предположение, что «новая история социальности» неизбежно должна завершиться ее (социальности) кризисом, а значит, появлением новой, третьей формы существования социального. Социальное «не читается», оно непрозрачно, не явлено, не поддается усмотрению, пониманию и говорению. Именно это и стало причиной появления в социальной теории последних десятилетий идеи конца (смерти) социальности как таковой, наиболее последовательно высказанной Ж. Бодрийяром.

Понимание социального как технологии общественного обращает нас к проблеме конструирования социальной реальности. В определенном смысле можно сказать, что сегодня, в ситуации изменения соотношения объективного и субъективного факторов в общественном развитии, идея общества как идеальной тотальности нуждается в пересмотре. Мыслить общество как предзаданную любой социальной форме реальность в условиях расструктурированности и постоянной изменчивости общественного целого не представляется возможным. Вот почему сегодня не социальное является редуцированной формой общественного целого как идеальной тотальности, а, наоборот, само общественное целое может быть «узвано», говоря словами Лаклау, и продуцировано с помощью дискурса определенной формы социального. Социальное, представленное как дискурс социальности является в этой ситуации способом, формой, средством конституирования общества, понимаемого не как целое, а как Единица.

Изменение форм социального в процессе его перманентного кризиса может быть ярким свидетельством незавершенности антропосоциогенеза. Форма *отношения к отношению* всегда меняется и никогда не может быть произведена навсегда. Постоянной является лишь необходимость ее воспроизводства. Общественные формы без поддержки могут только деградировать, при этом возможен возврат к натурализации, к примитивности. Поэтому и необходима постоянная деконструкция форм деятельности и способов ее понимания.

Третий параграф **«Миф 3. Предмет социальной философии виртуален! или Как возможна социальная философия»** посвящен проблеме мнимой виртуализации предмета социально-философской теории. Социальная философия постоянно сталкивается с необходимостью пересмотра собственных оснований, как, впрочем, любой маргинальный философский дискурс. Подобная особенность маргинальных дискурсов нередко приводит к ощущению мнимости пространства исследования. Ощущение маргинальности со-

циальной философии многократно усиливается, так как, во-первых, сама философия рефлектирует стык, грань, разрыв и связь мира и мысли о нем; во-вторых, социальная философия осуществляет эту рефлексию как бы сразу из двух точек: из позиции науки и из позиции философии, совмещая их в некоем общем пространстве; в-третьих, в социальной философии сегодня как нельзя более четко прослеживается общая тенденция развития философского знания, которая проявляется в выходе на первый план составляющей саморефлексии. Забота о мысли становится главным, общим вопросом философии, мысли, внимательной к своим основаниям, бесстрашной в осознании своей неабсолютности и принявшей ее.

Социальная философия последней трети XX века появляется в буквальном смысле на гребне социальных волнений. Именно на этой волне конституируются наиболее радикальные настроения мысли, которую связывают с культурой (ситуацией) постмодерна. В пространство рефлексии снова попадает проблема капиталистического общества. Такая смена риторики говорила об изменении характера философствования, о смене проблематики и социальных предпочтений критически настроенной интеллектуальной элиты, дистанцирующейся от существующей, официальной, если можно так сказать, философии. Совершенно очевидным был поиск нового социального эквивалента, способного выразить или хотя бы отразить происходящие изменения. Реальность демонстрирует неустойчивость и продолжающееся распадение привычных социальных институтов, а мысль продуцирует парадоксальные формы определения этой распадающейся действительности: гендер, тело без органов, дивид, социус и т.д.

Появившаяся в этих условиях социальная философия обнаружила себя... в отсутствии предмета. Философия оказалась в положении короля Лира, раздавшего свои владения и обнаружившего, что его дочери не хотят делить с ним полученную власть. Тем более что эта власть означала еще и возможность ангажемента со стороны властных структур, чем активно пользуются политология, социология и даже философия науки, обосновывая взаимную необходимость и тем самым обеспечивая взаимную же лояльность определенного социального института и мысли, маркированной как философская.

Казалось, что философия будто бы оказалась не у дел. На самом же деле ей осталось то, что составляет самую сердцевину философствования: мысль в просвете бытия. Бытие в этот момент упорно стремилось испытать себя социальностью, а социальное — бытийственным. Иными словами, появление социальной философии как философии социального было если не неизбежным, то совершенно естественным, несмотря на разговоры о смерти социального, и философия должна была переопределить себя в этом ключе.

В новой ситуации в пространстве мысли оказалось социальное как отношение, специфика которого состояла в непременном наличии рефлексивной компоненты.

Мы являемся свидетелями процесса дальнейшего «распадения» тела философии как распада «единого проблемного поля», живем в ситуации борьбы разных типов рациональности. Сегодня игнорировать опыт разбегания проблематики некогда единого предмета так же невозможно, как невоз-

можно игнорировать опыт шовности, опыт примыкания и разрыва связей философии с другими формами культуры. А это означает, что предмет (социальной) философии сегодня будет, вероятно, композиционным. Но в этой композиционности редакции единого и многого тоже требуют глубочайшего внимания.

Однако принцип *anything goes* с полным принятием плюрализма теорий, этих множественных «аранжировок» бытия, тоже чреват соскальзыванием в излишне компромиссное мышление, которое перестает быть продуктивным. Из суммы результатов применения конкретных методик вряд ли можно получить целостную и единую картину мира, которая отразит этот мир как «то же самое».

Итак, мы можем предположить, что в определении предмета социальной философии будут работать те же понятия, что и в определении общественных отношений: совокупность/ ансамбль/ симфонизм/ композиционность.

В предмет, в логику неклассической рациональности, мы должны включить и субъект (точнее – преодолеть представление о его абсолютной отдельности, вынесенности из пространства предмета). Предмет есть некоторая тематизация объекта с помощью методологических процедур, осуществляемых в присутствии субъекта, и не обязательно им самим. Композиционность предмета есть следствие композиционности субъекта. Проблема заключается (лишь) в том, что в границах классической познавательной парадигмы эта композиционность почти не попадала в скобку исследовательского интереса.

Итак, будем исходить из того, что в разное время разные культурные и исторические контексты создают возможность выражения собственно философского взгляда (диалектическое единство математики, поэмы, политики, любовной двоицы, как говорит А. Бадью) в разных сферах общественной практики. Тогда предмет философии, представленной в своей пандисциплинарной форме, будет постоянно меняться, уточняться, конкретизироваться, в зависимости от того, какая проблема станет центрировать философскую теорию, станет собственно ее субъектом. При этом нужно помнить, что если изначально единство предмета философской мысли было просто результатом его (предмета) нерасструктурированности, то потом признание этого единства требует сознательного усилия. Кроме того, необходимо осуществить процедуру, которую Ф. Анкерсмит называет «материализацией языка»: надо осмыслить язык как факт и фактор репрезентации, когда, по словам А. Данто, «реальность становится частью репрезентации, становится трудно отделить репрезентацию от реальности, а отсюда – трудно отделить риторику от реальности: **способ, которым мы видим вещи, становится частью того, что мы видим** (курсив наш. – Н.Т.)»¹³. Речь идет о присутствии человека не только в его субъектной ипостаси, но в его полноте, которая иногда не может быть зафиксирована теоретически, но может быть представлена в интересе, в исследовательском любопытстве. Человеческий (эстетический) интерес будет фактором превращения объекта в предмет.

¹³ Доманска Э. Философия истории после постмодернизма / Э. Доманска. – М.: Канон+: Реабилитация, 2010. – С. 256–257.

Язык становится способом обретения предметности в ситуации ускользания, мерцания, убегания эмпирической реальности, отнесение к которой становится все более и более проблематичным. Предмет социальной философии также рассматривается как постоянно ускользающий, мерцающий. **Присутствие языка** в качестве еще одной субъектной скобки еще более усиливает характер предметности социальной философии как фиксированного поля «бытия между», как отношения. При этом мы не можем и не должны соглашаться с тем, что предмет виртуален. Предмет – это и есть на момент укрощенное движение реального, представленное в конкретном типе реальности. Предмет становится мерцающим, множественным: объект опредмечивается в разных субъектных плоскостях, так как субъектов сразу становится много: это и человек, и язык, и методология. Причудливый тмесис социальных форм не может не отразиться в странных сцеплениях понятийных конструкций, что усиливается еще и тем, что эти развертывающиеся процессы осмысляются в междисциплинарном пространстве.

Социальная философия становится методологической скобкой, которая и позволяет организовать своего рода синергетическое пространство мысли, в котором элементы различных теоретических систем тоже будут развиваться и изменяться под влиянием и в присутствии другого. При этом даже простая рядоположенность понятий различных теоретических систем может дать возможность дополнительного объяснения феноменов, так как эти системы, покрывая близкие пространства, могут пересекаться.

Предметность дисциплины опять предстает перед нами как мерцающая, подвижная, убегаящая. В общем, разговор о социальной философии в категориях виртуальности в русле исканий ее предмета напрашивается сам собой. Что заставляет нас возражать тезису о том, что предмет социальной философии виртуален? Говоря, что предмет социальной философии имеет дело с реальностью (причем не с виртуальной!), ***мы имеем цель не просто конституировать эту дисциплинарную область, но и утвердить реальность общества как такового.***

На первый взгляд, рассмотрение предмета в логике виртуального объекта – это хороший теоретический ход, который позволяет рассматривать процесс постоянного порождения социальных форм социальными формами, не впадая в жесткий детерминизм единого основания. Эта идея кажется особенно плодотворной, если мы вспомним, что многие представители социальной философии говорят о гетерогенности пространства, изучаемого ею. Этот подход позволяет рассматривать отдельные сферы социальной жизни как в самодостаточные, выявляя особые закономерности их существования, не пытаясь свести принципы их функционирования к некоторому абстрактному единому принципу. Все это так, но нам представляется, что приняв эту позицию без соответствующей критики, мы попадаем в ловушку. Эта ловушка называется поиск референции. Однако ищущий всегда будет обречен на провал: предмет не есть объект, а объект не есть фрагмент реальности. Говоря о предмете, мы всегда находимся в «пространстве между»: между реальностью и языком, ее описывающим. Причем оязыковленная реальность обнаруживает свою тождественную нетождественность реальности эмпирической. И от-

сутствие понимания этой нетождественности может привести к плачевным результатам.

Виртуальное есть сторона отношения становящееся-ставшее с упором на становлении; характеристика самой процессуальности человеческой природы, но без фиксации устойчивых состояний; точка абсолютной неравновесности (С.С. Хоружий).

Думается, что тайна виртуальности (и псевдовиртуальности) может быть разгадана только на пути включения проблематики в социально-философский контекст. Уточним: включения в контекст, а не выведения самого этого контекста из феномена виртуального/трансцендентного..

Парадокс будет заключаться еще и в том, что реальность непременно станет виртуальной, если мы будем исходить из абстрактного человека-индивида, человека неопределенной «породы», неопределенного статуса, «человека вообще». Позиция эта чрезвычайно распространена и, как правило, имеет противоположные следствия. Вероятно, отход от общей скобки этого идеального человека в сторону некой несуществующей индивидуности (фактически в сторону пустоты) порождает и обскурантизм, и утопизм, а также представление о виртуальном человеке – пусть не главном, но действующем лице виртуальной реальности. Но как только мы увидим в человеке его определенные кондиции, его отношения с миром, мерцание виртуальности прекращается, бытие начинает обретать черты наличествующего бытия, что совершенно не лишает его возможности и потенции энергичности, энтелехии, изменения и т.д.

Если понимать индивида как абстрактную единицу, элементарно, количественно, номиналистически, тогда общество непременно становится виртуальным обналичиванием воли индивида, изначально не существующим. В этом допущении в современных условиях есть большой смысл, но далеко не вся правда, ибо всегда возникнет вопрос: откуда это действие? Может ли индивид быть абсолютно самореферентным? Думается, нет.

Можно предположить, что идея о виртуальности общества как объекта и о виртуальном характере предмета социальной философии появляется там и тогда, где и когда мы сталкиваемся со своеобразным кризисом репрезентации: реальность либо не схватывается существующей сеткой понятий (о чем говорит, например, Бодрийяр), либо находится в стадии становления и пока не находит адекватного понятия в новой или формирующейся сетке.

Распространение идеи виртуальности общества провоцируется также отказом от понятия субстанции, необходимого, на наш взгляд, для построения философской теории. Игнорирование субстанциальных форм есть очень коварный мыслительный процесс, но еще более опасно отрицание субстанциальных основ самой реальности. Фактически на практике это приводит к крайним формам волюнтаризма или к полному безразличию, в философии – к радикальным формам солипсизма или к полному релятивизму. Снятие этих крайних форм возможно лишь при возвращении к принципу субстанции в понимании общества. Понимание открытости общества как системы и открытость, разомкнутость социально-философского дискурса, описывающего этот феномен, – вот что дает субстанциальный подход к анализу общества.

Мысля общество как самодостаточный феномен, мы сразу попадаем в точку порождения/рассеивания смыслов социально-философского дискурса: диалектику единичного, особенного, всеобщего; конечного и бесконечного, объективного и субъективного. Интуиция самодостаточности позволяет понять общество как форму уникальной сингулярной универсальности (универсальной сингулярности).

Существование индивида уязвимо именно в этой точке: индивид не может быть субстанциален и самоосновен, поэтому, думается, что социальная философия на фундаменте индивида построена быть не может. Но индивид при этом не будет забыт, ведь понимание общества в его субстанциальности невозможно без тонкого и вдумчивого анализа диалектики субъективного и объективного (субъектного). И здесь фигура индивида начинает приобретать иной масштаб, ибо субъектное и субъективное в конечном итоге не может существовать иначе как в «деятельности преследующих свои цели» индивидов (Маркс).

Параграф четвертый **«Миф 4. «Канонов нет, все правила нелепы. Для каждого свой собственный закон...»** посвящен проблеме общественного закона. Если говорить о социальной философии как о маргинальном образовании, совмещающем черты философии и науки, то понятие закона и других связанных с ним концептов неизбежно вдвигается в понятийный социально-философский аппарат. При этом абсолютно безразлично, понимаем ли мы под законом системные принципы языка описания феноменов, идет ли речь о законе реальности как таковой, или о законе как правовой форме.

Однако официальная социальная философия упорно сторонится понятия закона. Проблема закона перестала быть нервом социально-философского исследования, поэтому сегодня необходимо опять занимать позицию ostranenia, чтобы говорить о законе в пространстве социальной философии.

Социальная философия призвана помыслить закон в синтезе научного и философского понимания, отнести к общественному бытию как пространству возможности или невозможности закона. Как только проблема формулируется *таким образом*, становится очевидно, что дело в том, действует ли закон в пространстве социальных явлений. Если социальная философия – это теория, она имманентно содержит понимание закона. Сам факт существования общественных наук говорит о закономерности, присущей общественному развитию, а настойчивое желание общественного человека найти (или опровергнуть) закон, не могло бы появиться, если бы закона не было.

Обнаружение закона в пространстве социального позволило конституироваться философии общества в ее классическом варианте. Но на рубеже XVIII-XIX веков важно было не обнаружить и назвать эти законы, а помыслить их принципиальное наличие, что позволило помыслить закон не как форму правового регулирования, а как некоторую силу, действующую с принудительностью естественного закона, но отличающуюся от последнего по своей природе. Идея общественного (исторического) закона как такового вырастает как вывод из этих размышлений. К тому же закон в философии выступает еще одной формой, ликом абсолюта, необходимого для того, чтобы состоялась мысль в пространстве бытия. Проблематизация закона как формы

абсолюта характерна для всех без исключения областей философского знания, но в пространстве социальной философии стали ярче видны фундаментальные философские проблемы.

Постановка понятия закона под сомнение является следствием распространения в философии Нового времени субъект-объектного подхода к миру. Первая внятная формулировка зазора между субъектом и объектом познания, видимо, принадлежит Декарту. Это была первая интуиция выхода научной теории из пространства практики, точкой, в которой практика перестала сама справляться со своими проблемами и породила теорию как свое «другое Я» (П. Бурдьё). Для философов XX века этот зазор между субъектом и объектом превратился в непроходимую пропасть. Наличие ее делало бессмысленным вопрос о соответствии образов сознания объективной реальности. Субъект-объектная оппозиция, столь плодотворная и удобная для развития научной мысли начала Нового времени, привела в итоге к разведению субъекта и объекта по разные стороны баррикад. Проблематизировалось и понимание закона. Дальнейшая рефлексия познания будет углублением сомнения в возможности познания закона, что приведет к идее его отрицания, коль скоро мы не можем найти его эмпирического подтверждения.

Одной из проблем в стремлении понять природу закона является черта, которую можно назвать страстью к генерализации. В мире природы практически все законы, описываемые наукой, являются генерализирующими, в социальном познании принято выделять также законы индивидуализирующие.

У генерализирующего принципа понимания закона есть и социально-психологические основания. Закон как общественный, форма правового регулирования изначально понимался в истории культуры как средство сдерживания, регламентации процесса, а значит, он должен был быть шире, больше самого процесса. Усложнение структуры общества приводило к тому, что и закон мыслился все более всеохватным. Закон – то, что привносится извне для упорядочения жизни. Это представление живет и сегодня. На заре своего становления социальная наука не испытывала желания разделить пространство мысли и пространство реальности. Однако пересмотр представлений об универсальности и всеобщности привел к тому, что в философской теории понятие закона стало рассматриваться почти исключительно как понятие организации знания, принципов его построения, отождествляясь с понятием метода философского анализа. Закон допускался как форма существования мысли, систематизации фактов в ее пространстве. Именно здесь проявляется, например, закон генерализации (подведения единичного под общее) и закон индивидуализации (удержание единичного в статусе единичности путем редукции общего к конкретной форме существования).

Начнем с генерализирующего построения, или с того, что К. Гемпель называет общим законом. Для Гемпеля закон есть универсальная гипотеза, то есть предположение, ментальный конструкт, который выдвигается вперед в процессе анализа в качестве своеобразной сети, улавливающей эмпирические подтверждения/опровержения своего возможного применения. Закон выступает как методологическая процедура. Понимание закономерности выстраивается здесь в логике причинно-следственных связей. Функция общего зако-

на есть объяснение и предсказание, то есть инструментально-целевая, что опять-таки свидетельствует о том, что закон понимается как методологическая процедура, обращенная к предмету, в признании же имманентности закона самому предмету нет необходимости (хотя она и не отрицается). Но содержит ли социальная реальность в себе возможность обнаружения закономерности, или все же мы имеем дело лишь с логическим конструктом? Думается, что закон, понимаемый как форма мышления, всегда содержал в себе возможность выхода в за-мыслимое пространство, в область явления, отношения, а значит, возможность выхода в область бытия.

Выскажем предположение, что понятие «закон» есть понятие социальное по своей природе, но такое общественное и отчасти субъективное понимание закона отнюдь не лишает его бытийственного статуса. Такой подход созвучен и происходящим сдвигам современной гуманитарной парадигмы, наблюдение которых позволяет сделать вывод, что оппозиция естественного и гуманитарного знания начинает преодолеваться. Закон есть феномен, укорененный в бытии, имеющий метафизические основания.

Декарт, рассуждая о законе, говорит о человеке как о *causa efficiens* (действующая причина). Человек – условие осуществления закона. Существование закона поддерживается только доброй волей и усилием. Иначе закон мертв. Если это так, то отказ от понятия закона может означать, что человек отказывается от ответственности за его поддержание.

Итак, роль человека заключается в приведении бытия к со-бытию, к с-бытию, к выведению потенциального в актуальное. Иными словами, искусственность человеческого существования, то, что смущает многих философов, произвольность его жизни – это как раз и есть способ существования закона. Именно субъективная форма является формой всеобщности, универсальности. В универсальности субъективного, в индивидуальной неиндивидуальности человек «вытаскивает» на поверхность явления его принципиальную сбываемость, делая возможное – действительным, необходимое – случаем, а не случайным! Если бы не усилие, которое человек совершает как действующая причина, то необходимость ни за что не проявилась бы. Она бы не случилась. И в этом плане случайность бытия в его необходимости предстает действительной случайностью. Однако усилие человека направляется не только на выведение тенденции в актуальное состояние. Иногда оно должно быть направлено на прерывание тенденции естественного движения, приводящей, как правило, к разрушению и саморазложению феномена.

Вот тогда и возникает необходимость определить некоторые точки роста, которые не позволяют скатиться человеку в бездну энтропийности и дают возможность сохраниться обществу, несмотря на всю искусственность его существования. В пунктах возможного напряжения мы сможем найти точки роста закона (закономерности, тенденции). Наверное, мы очень немного сможем сказать об этих законах. Мудрая древность в качестве предельного смысла полагала лишь само существование. Бытие есть. Истина есть. Тайна есть. И не важно, в чем она состоит. Ее принципиальная открываемость важна лишь тем, что она являет саму себя, а не тем, что мы ее разгадываем. Так и закон. Он есть. Он взывает к нам только фактом своего существования, а не

является призывом пользоваться им как отмычкой. Этот закон (как и истина) фактически разлит в бытии, везде ненавязчиво обозначая свое присутствие.

Наверное, таких точек роста закона можно назвать множество. Отметим лишь некоторые догадки, которые существовали в социогуманитарной теории по этому поводу. Так, Р. Генон говорит о необходимости обеспечения в обществе преемственности при отсутствии генетических механизмов наследственности. Эту преемственность, полагает он, обеспечивает *традиция* как некоторая предельная, универсальная форма развития общества. Традиция понимается Геноном как сама *неизбежность* связи, обеспечивающей выживаемость общественного организма. Другой точкой роста общественной универсальной связи является *символ*. Символ в пространстве культуры – образ, взятый в аспекте его знаковости, или знак, наделенный всей органичностью и многозначностью образа (С.С. Аверинцев). Столь же древней формой связи и роста закономерности является *дар*. Это важный феномен, определяющий становление общества на первобытном этапе развития. Дар как мягкая форма принуждения к общению, как то, что обязательно должно быть возвращено. И возвращено в адекватной человеческому существу форме. Дар не определяется желанием. Дар – это обязанность дарящего и принимающего дар быть связанными друг с другом в пространстве общественного целого.

Все эти формы обладают одним общим качеством: они так или иначе свидетельствуют о некотором изоморфизме, наличествующем в обществе и в культуре, который попадает в фокус теоретизирования и позволяет преодолеть ограниченность причинно-следственного, узкого понимания закона.

Итак, сегодня можно предложить формулировку закона (общественного) как отношения человека (безусловной причины) к условиям своего существования, которые понимаются как объективированные формы разворачивания человеческой субъективности. Поиск закона, таким образом, осуществляется в атомарных формах человеческой деятельности, взрывающей континуальность условий существования. Форм такого проявления может быть много, как говорил М.К. Мамардашвили – всегда $N + 1$. Эту незатейливую формулу он также называл законом социального¹⁴.

Проблематика закона уходит из фокуса анализа в ситуациях, когда теоретик не справляется со сложностью и многомерностью феномена, именуемого законом. Тогда эта проблема просто исключается из рассмотрения, выводится за границы познавательной ситуации, объявленная ненаучной. Но можем ли мы пожертвовать пониманием и понятием закона? Позволит ли эта «жертва» продвинуть познавательную ситуацию? Думается, нет. Размышление же о природе закона в социальной философии позволит удержать в познании вообще идею реального, абсолютных форм, на основе которых только и возможны отношения регулярностей в мире, где усилие человека создает никогда не гарантированный горизонт свободы. Труд, традиция, символ, дар, эти древнейшие формы связи (изоморфизма) единичного и общего, как,

¹⁴ См.: Мамардашвили М.К. «Из лекций по социальной философии»// Социологический журнал. – 1994. – №3. – с. 17.

впрочем, и многие другие, являются гарантами того, что человек будет иметь возможность утверждать себя в пространстве бытия. И именно это – закон.

В главе третьей **«Проблемы социально-философского дискурса»** говорится о сегодняшнем дне и о проблемах становления собственно социальной философии, как их видит автор.

В докладе на IV Российском философском конгрессе В.А. Конев отмечал, что проблема самоопределения для социальной философии вечно актуальна. Социальная философия сегодня должна попытаться предложить понимание общественной жизни как подлинного творения человека, а общественных отношений как инкорпорированных в человека в процессе развертывания социального. При этом предметом философского усмотрения становится бытие в аспекте активного, действенного отношения человека к общественному целому либо к его индивидуализированной форме.

Понимание социального как отношения к общественному отношению позволяет иначе взглянуть на вопрос о присутствии человека в сети общественных связей, мысля его неслучайным, важнейшим фактором развертывания общественных отношений, и по-новому посмотреть на само отношение «человек-общество», которое на протяжении всего XX века рассматривалось как глубоко антагонистическое и требующее освобождения сторон от взаимных обязательств.

Параграф первый **«Размышления о социальном заказе и общественном запросе»** представляет собой версию ответа на вопрос о месте и роли социальной философии в общественной жизни сегодня. Обнаружение в пространстве социально-философской теории подтверждений антиномичности философии как таковой, что представлено уже не только как антиномичность предмета, но и как антиномичность самого познания, мышления об обществе, позволяет понять, как в современном социально-философском дискурсе сегодня существуют два философских лика – философ политически лояльный и чутко ловящий социальные заказы и философ, слушающий глубинный гул общественного запроса. Ответы на эти вопросы помогут нам понять, насколько правомерен тезис о том, что сегодня социальная философия может выступать в роли философской метафизики.

Антиномичность общества – идея более чем распространенная в философских теориях. При этом можно предположить, что сами эти теории будут различаться по тому, какой лик общества они предпочтут фиксировать, анализировать и укрупнять: повседневную составляющую, или Идею общества. Есть еще и третий путь, который кажется спасительным уходом от мучительной раздвоенности. Это обращение к индивиду: «Даже само философское постижение такого «двоящегося» общества может вызвать идиосинкразию, – пишет К.С. Пигров, – «лучше», «приятнее» заниматься человеческой индивидуальностью, которая «внутренне всегда права», чем постигать общество. ... Человек представляется «интересным», общество – «неинтересным». Человек как будто ближе к трансцендентному, к Абсолюту, общество ближе «миру вражды», к эмпирическому, случайному, «наружному», оно будто бы

и не поддается философскому исследованию»¹⁵. Эти настроения породили не только дискурс индивидуального бытия, но и два типа знания об обществе: знание общества как наличного и знание общества как идеальной модели (идеального типа). Оно ни в коей мере не свидетельствует о неправомерности идеальных моделей или о «ложности» реальной жизни общества, а говорит об их диалектическом взаимодействии, в котором и разворачивается система общественных связей, форм общения.

Игнорирование метафизической составляющей знания об обществе делает это знание ущербным, неистинным и эмпирически обедненным, так как не дает возможности развиваться самой эмпирической реальности, отдавая ее в логику вечного тиражирования. Если социальный заказ – заказ легитимации и стабилизации общества – общественные науки сегодня выполняют (и даже охотно стараются делать это), то общественный запрос остается не только не реализованным, но даже порой и не услышанным. Ответить на этот социальный запрос как раз и может становящаяся социальная философия как философия социального – философия отношения к общественному отношению, которое может реализоваться только в активном участии человека в жизни «внутреннего» (Франк) общества. Философская теория обладает нравственной силой – потому что мысль об обществе тоже есть форма регулирования общественных отношений, а также силой теоретической – ибо ответственность, забота о мысли – это и есть форма философской рефлексии, критики. Философ не только задает бытию последние вопросы о предельных ситуациях, но не боится услышать ответ.

Грань между общественным запросом и социальным заказом иногда трудно различима. Причина тому – амбивалентность некоторых исследовательских настроений. Так, П. Бергер говорит, что теория может попасть в некоторую ловушку очарования изнаночной стороной жизни и избалованных настроений. Однако, как это ни странно, именно в этих случаях исследователь попадает в логику реализации социального заказа, ибо именно избалованный пафос и очарование «изнанкой» жизни есть типичная риторика официальных идеологических построений.

Если поддаться этому очарованию, то можно прийти не только к созданию гимнов негативной стороне повседневности, но и породить некую квази-метафизику, ориентированную в понимании асимметричности общественных состояний не на бытие, а на небытие. Итак, метафизика есть ответ на вопросы человеческой природы. Человека «осаждают вопросы, от которых он не может отделаться, так как они задаются ему его собственной природой, но в то же время он (разум. – Н.Т.) не может ответить на них, так как они превосходят его силы»¹⁶. Ответы на эти вопросы не могут быть найдены в эмпирическом опыте. Они ищутся в пространстве разума.

¹⁵ Пигров К. С. Амбивалентность социального: (опыт исследования онтологических оснований) / К. С. Пигров // Вестник СПбГУ. Сер. 6, Философия, политология, социология, психология, право. – 1994. – Вып. 4 (№ 27). – С. 12.

¹⁶ Кант И. Критика чистого разума / И. Кант, пер. с нем. Н.О. Лосского. – СПб.: Изд-во «Тайм-аут», 1993. – С. 11.

Понимание социальной философии как философии социального, то есть как философии активного сознательного причастия человека к своей общественной природе позволяет говорить о том, что философия как самосознание эпохи (Мамардашвили) тоже сегодня может осуществиться в пространстве социально-философского дискурса. Все это дает мне смелость настаивать на этом странном на первый взгляд положении: сегодня социальная философия выполняет роль философской метафизики, необходимой, необъемлемой части социального познания

Во втором параграфе «**Это страшное слово «методология»**» рассматривается проблема методологии социально-философского исследования. При этом выдвигается идея о том, что решение методологических вопросов сегодня строится на иных основаниях, нежели в пространстве философии классической и неклассической. Так как ряд интуиций уже были изложены в разделе «методологические основания исследования» данного автореферата, остановимся только на вопросе о специфике методологических подходов в эпоху постмодерна и after-постмодерна. Думается, что одна из главных заслуг мысли постмодерна – это признание ее мысли) разнообразия, причем не только в рамках культуры, поколения, но и в рамках одной человеческой жизни. И эта мысль должна быть помыслена адекватным ей способом. К тому же необходимо мыслить *наличие* второй, третьей мысли наряду и параллельно с той, которую ты держишь в данный момент. Постмодернистская мысль манифестирует принцип заботы о мысли, мысль о мысли, а не о ее предмете. Поэтому она и есть философия, которая иногда кажется беспредметной.

Именно эта кажущаяся «беспредметность» и эклектичность часто является предметом критики со стороны оппонентов постмодернистского типа мышления. Однако пройти мимо этого опыта мысли нельзя, хотя и принять его непросто. Кроме того, концентрация на мысли как таковой приводит к тому, что традиционные предметы различных дисциплин начинают деформироваться. Возникает конфликт предмета и традиционных методов его исследования. Представляется, что этот конфликт происходит потому, что некоторая реальность, разворачивающаяся в логике постмодерна, описывается понятиями, порожденным рациональностью модерна. Постмодерн стремился создать не теорию классического типа, а «комплексную», композиционную теорию (в конкретном данном случае – теорию социального). Предполагается, что об одной, главной для исследования проблеме, необходимо говорить языком разных доктрин, разных теорий, разных методологических установок, в их диалоге обнаруживая объемность, композиционность, антиномичность предмета.

Подобный тип мышления был проанализирован В.Е. Кемеровым и определен как «движение по объекту». «Новое понятие, новая познавательная форма, новый *тип видения* (выделено автором. – Н.Т.) объектов образуются не в стерильном пространстве мышления, а в контактах и в конфликтах с уже существующими характеристиками объектов. Движение по объекту, представленное как смена *точек зрения на объект* (курсив автора. – Н.Т.) в определенной связи и последовательности, может толковаться как приближе-

ние, условно говоря, «к точке зрения» самого объекта или как переход с позиции вненаходимости субъекта на позицию объекта. Условием такого приближения является учет различия общезначимой формы представления объекта и социальной формы его освоения, а также различие последней и формы самобытности его бытия»¹⁷.

Сложность вопросов методологии обусловлена также тем, что сама теория сегодня находится в пространстве проблематизации. Причин несколько: изменения в структуре области деятельности, в которой, собственно, и формируется (может сформироваться) теория (М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьев и В.С. Швырев), а также по причине недостаточного внимания к самому феномену теоретического знания со стороны представителей исследовательского сообщества (В.Е. Кемеров). Однако необходимо сделать еще одно уточнение: вопрос о характере знания об обществе может быть решен (точнее – решаем, ибо решить его окончательно нельзя) только с позиции учета и анализа социального, то есть осознанного участия исторического социального субъекта (субъекта познания в том числе) в общественных отношениях. При этом методологической интегрирующей скобкой обществознания сегодня может выступать именно социальная философия как философия социального.

«Движение по объекту» позволяет также обнаружить метафизические составляющие социально ориентированных теорий. «Такая, казалось бы, враждебная социальной метафизике сфера как экономика порождает заказ на стратегию, которая бы вписывалась в размерности индивидуальных ценностей, ориентаций, обеспечивала связность действий людей во времени и, таким образом, формировала бы условия для мобилизации ресурсов»¹⁸. Если сказать проще, экономика нуждается в человеке, существующем не только в логике вещи, но и в логике смысла. Метафизическое проникает в сферу, чуждую ей по определению и переструктурирует некоторые формы и процессы. Это не значит, что метафизическое становится ведущим. Столкновение физики и метафизики процессов может разворачиваться по разным сценариям, но факт этого взаимоотражения процессов налицо.

Представляется, что сегодня мы наблюдаем ситуацию, в которой теория, построенная по классическому образцу, пытается охватить изменившийся мир неизменной сеткой понятий и категорий. Говоря другими словами, использовать при анализе постнеклассической реальности методологический аппарат классической и неклассической философии, который по сути своей почти един. Классическая методология строится на идее о том, что обнаружение некоего единого универсального принципа существования мира и отражающего этот мир познания может дать возможность построить универсальную теорию этой самой реальности. Пришедшая на смену классике неклассическая философия выдвигает идею смены универсального принципа

¹⁷ Кемеров В. Е. Метафизика-динамика: (к вопросу об эволюции метафизики) / В. Е. Кемеров // Вопросы философии. – 1998. – № 8. – С. 63.

¹⁸ Кемеров В. Е. Концепция радикальной социальности / В. Е. Кемеров // Вопросы философии. – 1999. – №7. – С. 12.

собираания мира и мысли принципом дополнительности, при котором разные конкретные методики в их пусть и не всегда гармоничном единстве дадут нам представление о предмете (мире) в целом. Именно это стремление дать исчерпывающий образ мира через совокупность конкретных методик и дает нам право говорить, что неклассическая методология есть естественное продолжение классической.

Постнеклассический подход предполагает изначальный отказ от идеи исчерпывающего знания о мире как жестко структурированной реальности. При этом постмодернистская мысль предполагает своеобразную «петлю» познания. Сначала обнаруживается (или произвольно выделяется) некоторая проблема, к которой подходят с разных точек зрения, не отвергая никаких, пусть самых экзотических видений этого предмета. Затем из этой объемной, симфонически, композиционно оформленной точки рассматриваются разные стороны реальности. Таким образом, методология представляет собой постоянное движение от предмета к контексту и обратно. Это движение осуществляется в подконтрольной, рефлектируемой процедуре фиксации шагов как форм осмысления различных сторон потенциально и абстрактно-идеально единого реального. Методологией становится не набор принципов, используемых *a priori*, а процесс их искания, формулирования, адаптации к задачам исследования. Это движение не может осуществляться в рамках конкретных социо-гуманитарных дисциплин. Перед ними стоят другие, вполне конкретные и практические задачи. Задачу методологического поиска должна выполнять та форма знания, которая сама в себе содержит способ отражения противоречивой, амбивалентной реальности, и которая находит и формулирует современный способ познания этой антиномичной реальности. Сегодня эта роль досталась социальной философии.

Третий параграф **«От общества к сообществу, или от сообщества к обществу»** посвящен проблеме деконструкции социально-философского дискурса. В философии XX века постепенно сложилось довольно устойчивое представление о некоторой оппозиционности, чтобы не сказать враждебности человека и общества. Краткий миг классики, когда обнаружилась нетождественность общества и государства, но когда, тем не менее, общественное целое все еще представлялось человеку его собственным субстанциальным основанием, ушел в прошлое. Нарастающие процессы отчуждения неумолимо вели к мысли о враждебности общественных институтов человеку и о необходимости дистанцироваться от этого общественного целого во имя спасения своей самости.

Причиной такого понимания человека как способного к существованию вне общества индивида стал процесс «подшивания» философии к науке. Гипертрофированная страсть к научности вела к тому, что философия все больше тяготела к механистичности, забывая, что «восстановление социальных «прав» индивидуального сопряжено не столько с погружением в глубины индивидуальности, сколько с выяснением того, какую роль в разных сис-

темах коллективности играет индивидуальное бытие людей, каким образом оно задает энергетику и форму этих систем, их организованность и сложность»¹⁹.

Надо отметить, что положение, при котором общество и человек находятся в состоянии поддерживаемой раздельности очень удобно как для общества, так и для индивида, так как снимает ответственность с обеих сторон. Человек перестает быть предметом заботы общественных институций, общество как гарант свободного существования индивида перестает быть для индивида некоторой нравственной мерой. Подменив представление об обществе теоретической реконструкцией его конкретно-исторической и поэтому всегда ограниченной репрезентацией (Причем ограниченной еще и неправомерным отождествлением общества и государственной системы), человек забыл (или уже не знает), что «быть свободным от общества» можно только в обществе.

Итак, социальный заказ сегодня состоит в поддержании настроения конфронтации человека и общества, их непримиримого противоречия. Как пишет З. Бауман, на это работает целая индустрия масс-медиа. Все средства массовой информации поддерживают идею отдельности индивида, дистанцирующегося не только от общественного целого, но и от «ближних» своих. Ценностью повседневного существования человека становится отсутствие взаимозависимости, а следовательно – взаимной ответственности.

Однако отказ от причастности ошельмованному обществу ведет к тому, что индивид, утративший вслед за ответственностью за свои общественные связи и собственную идентичность, начинает искать замену отринутому обществу, создавая различные сообщества. В философии появляется соответствующее понятие. Идея сообщества есть не что иное, как выражение метафизической тоски по общему и целому, которую испытывает любой человек, оказавшись в плену идеи независимости. Речь идет о естественном, присущем человеку как родовому существу понимании своей общественной природы и ценности общества именно как своеобразного гаранта выхода за природные, узко антропологические рамки.

Давая объяснение феномену сообщества, М Бланшо указывал на следующее: «1. Сообщество не является редуцированной формой общества, равным образом, оно не стремится к общностному слиянию. 2) В противоположность любой социальной ячейке, оно чуждается производства и не ставит перед собою никаких производственных целей»²⁰. Этот непроизводительный характер сообщества фиксирует Т.Х. Керимов: «Сообщество не происходит из области работы. Оно не производится, опыт сообщества конституируется как опыт конечности, или как опыт «бесконечного отсутствия бесконечного тождества». На самом деле именно в работе собственно общий характер со-

¹⁹ Кемеров В.Е. Проблема социального и динамика методологии / Социальное: содержание, смысл, поиск в современном культурно-историческом пространстве и дискурсе: материалы Международной научно-практической конференции. – Казань. Казан. ун-т, 2011. С. 45.

²⁰ Бланшо М. Неопишемое сообщество

общества и исчезает, превращая сообщество в единичность и субстанциональность»²¹.

Непроизводительный характер сообщества объясняет, почему оно может быть только явлением «малой формы» и почему не обладает достаточной устойчивостью (хотя сам пафос идеи сообщества полагает именно неустойчивость одной из положительных его характеристик). Отсутствие общего предмета деятельности приводит к тому, что сообщество может строиться только на принципах гипертрофированного единства, снимающего различия единиц и демонстрирующего кратковременное параноидальное чувство слитости, стремления раствориться в другом, что возможно только при отказе от своей собственной самости, ибо она есть абсолютно иное, что не может входить в диалог с другим членом сообщества.

Теоретическое и исторически явленное сообщество демонстрирует внутреннее противоречие. С одной стороны, декларируемое стремление к разнообразию (пусть тех же сообществ), с другой стороны, диагностирование отсутствия разнообразия (в форме слиянности, деиндивидуализации), существования только в горизонте смерти. Само понятие индивида в таком случае ставится под вопрос как фигура, нуждающаяся в преодолении.

Нам представляется, что по своей симптоматике сообщество является лишь сублимированной формой общества, хотя Бланшо и предупреждал нас о необходимости отринуть такое понимание. Но вернемся к его же рассуждениям. «В противоположность любой социальной ячейке, оно (сообщество – Н.Т.) чуждается производства и не ставит перед собою никаких производственных целей. Чему же оно служит?»²². Ответить на этот вопрос, думается, можно так: одной цели – заполнению пустоты, которая образовалась при девальвации идеи общества и дискредитации (самодискредитации) его конкретно-исторических репрезентаций.

Важный момент существования сообщества и бытования его идеи называет З.Бауман: необходимая и неизбежная натурализация феномена. Бауман указывает, что сообщества, как правило, «выстраивают» себя по принципу этнических сообществ, существование которых будто бы не нуждается в социальной легитимации, ибо носит преимущественно природный характер. Однако и это не совсем так. Если перефразировать Сартра, можно сказать, что, чтобы быть французом, надо не только родиться им, но и жить, как француз. Это становится понятно, когда мы наблюдаем процесс самоопределения у представителей бывших колоний. Вот уж где этническая идентичность не есть природная форма и ею нельзя «обладать, как собственностью». Ярчайшим примером такого самоопределения может быть то, как себя идентифицирует Ж. Деррида, для которого важнейшим маркером самоидентификации является не рождение и происхождение (еврей), не территория прожи-

²¹ Керимов Т.Х. Неразрешимости. – М.: Академический проект: Трикта, 2007. – С.80.

Бланшо М. Неопишемое сообщество [Электронный ресурс] / М. Бланшо.– URL: <http://lib.ru/INPROZ/BLANSHO/soobshestwo.txt> (дата обращения 5.12.2011)

вания (Алжир), – все это относится к тому, что М.К. Мамардашвили называет «случайностью рождения», – а язык.

Представляется, что одной из задач социальной философии сегодня является реабилитация идеи общества и общественного человека. Речь идет не о теоретической реабилитации и новой легитимации существующих форм общественного устройства, а о том, что необходимо постоянно заявлять о не-тождественности конкретно-исторической репрезентации и феномена общества как такового. Конечно, о том, что социальная философия своим предметом видит общество как таковое (общество вообще, общество как целое, социум и т.д.), а не просто его редуцированные формы (социальные системы, социальность как формы совместности), говорится часто. Но дело не только в этом. Как в платоновском мифе о пещере, когда тот, освободившийся, кто может стать философом, будет (потому что должен) говорить пленникам о том, чего они не хотят слышать, так и социальный философ должен говорить человеку об обществе, которое больше его конкретно-исторической репрезентации, а обществу – о человеке, который больше чем совокупность общественных отношений, актуализированных в конкретно-исторической форме. И такой человек (в современной философии он чаще всего определяется как индивид) нужен обществу, как и общество нужно этому человеку. «Индивидуальность, – отмечал В.М. Межуев, – это человек, который сознает, что он есть один раз, и больше никто его не заменит. Именно этому человеку ... нужно общество. Если бы он так себя не осознавал, ему хватило бы стада или стаи. Общество нужно человеку, который осознает себя индивидуальностью»²³. И продолжает эту мысль: «Общество – это европейская идея, заключающаяся в том, что только то общество по-настоящему общество, в котором каждый человек свободен. ... и тогда для меня понятен смысл философии. ... У европейцев понятие общества зафиксировало тот тип жизни, который абсолютно соответствует существованию свободной индивидуальности»²⁴. Итак, во-первых, мы понимаем философию как необходимую самому обществу форму (способ) публичного бытия человека, во-вторых, видим, что в понимании публичного бытия индивидуальное никак не противоречит общественному, в-третьих, мы обнаруживаем, что идея индивида (она же – идея общества, она же – идея публичного бытия) демонстрирует свою принципиальную антиномичность, объединяя смыслы практического существования и метафизическое пространство самопорождения и самопостижения человеком самого себя.

Нам представляется, что процесс возвращения в теоретическое пространство идеи общества можно назвать деконструкцией понятия «общество» и выходящих за рамки собственно теоретичности представлений о нем. В беседе с М. Рыклиным Деррида уточнял, что под деконструкцией понимается не набор практик, применяемых в анализе, а реальная, в том числе и живая

²³ Современная социальная философия: предмет и пути развития (материалы заочного обсуждения) // Личность. Культура. Общество». – 2003 г. – Т.5. – вып. 1-2 (15-16)., – С. 132.

²⁴ Там же. С. 133

критика процесса, осуществляемого постоянно и каждый раз заново, новыми средствами. Можно сказать, что Деррида полагает в деконструкции не узко логические, но культурные практики.

Думается, что идея и практика сообщества носят компромиссный, промежуточный характер. Хотя последнее не отменяет его значения как формы сохранения «места» общества в общественном сознании и социальной теории, что совершенно необходимо для последующей актуализации идеи общества в пространстве философии. Идея сообщества – продукт общественно-го духовного производства, в котором отражена невозможность практически и теоретически решить задачи самоосуществления и развертывания социального. Артикулировав это, мы должны признать, что прежние понятия общества должны быть деконструированы.

Традиционно полагалось, что социальное есть редуцированное общественное. Однако если понимать социальное как отношение к общественному отношению, которое сегодня реализуется именно и только в деятельности индивида, мы получим обратный вариант: общество в его бытийственной полноте будет конституироваться каждый раз заново в реальном теоретико-практическом отношении индивида к своему социальному окружению. Индивид выходит на первый план, но не как единица в ряду единиц, сумма которых даст нам не превосходящий самцу эту сумму вариант, а как общественный индивид, каждый раз конституирующий себя как «идеальная общественная тотальность».

Единственная форма, в которой абстракция общества и дискурса о нем может быть представлена в форме «живой жизни» – это живой индивид, который и представляет собой идеальную тотальность общества и общественного человека. В его деятельности представлена диалектика всех возможных редакций общественного, именно он способен распродетить объективные формы и, сформировав и сформулировав отношение к ним, создавать и легитимировать общество как таковое. В деятельности индивида инкорпорированные общественные структуры получают возможность как простого, так и расширенного воспроизводства. Но это возможно, только если индивид выступает в его общественной, а не натурализованной форме. Такой подход не отменяет, а «снимает» классическую трактовку индивида как идеальной общественной тотальности и позволяет помыслить его в качестве формы, превышающей конкретное общество как совокупность общественных отношений. Надо сказать, что только такой человек (индивид) может рассматриваться как носитель и субъект социального и как существо, способное творить общество в его бытийственной ипостаси.

Однако нам необходимо вернуться к вопросу о возможности идеи (а, возможно, и теории) общества в современном социально-философском дискурсе, в котором манифестированы принципы деонтологизации, десубстанциализации, отказа от метафизики. Памятуя о том, что мысль в пространстве постмодернистской культуры практически всегда представлена в форме «двойного кодирования», отметим, что идеи, маркированные терминами с приставкой «де» означают, как правило, не отказ, а необходимость переосмысления прежних концептов. Речь идет не о замене или отбрасывании тех

понятийных форм, которые были выработаны в пространстве классической рациональности и классической философии, а о диалоге с ними, о композиционном видении не только (а иногда даже и «не столько») предмета, но и мысли о нем.

Своеобразную программу преодоления классической онтологии формулирует Т.Х. Керимов в обосновании концепции дифференциальной социальности: С точки зрения автора, новая онтология должна преодолеть понимание бытия как субстанции и заменить его на понимание бытия в горизонте события: «в гетерологической перспективе бытие больше уже не отождествляется с субстанцией и сущностью, бытие событийно, оно есть не основание сущего, а то, в чем сущее не-основывается»²⁵. И далее: «В данной перспективе социальность не испытывает потребности в обращении к внешней системе отсчета и не полагает себя в качестве социальной реальности, исчерпывая таким образом все возможности бытия-в-мире»²⁶.

Соглашаясь практически с каждым тезисом, которые высказаны автором, в отдельности, мы не можем принять общую логику его рассуждений. Точнее было бы сказать иначе: нам не представляется, что этот проект дифференциальной социальности есть преодоление классической метафизики и радикальная трансформация самой философии. Идеи становления, различия, множественности не так уж чужды классическим версиям онтологии. Однако **помысленные радикально и безосновно** эти идеи могут стать важной альтернативой классическому пониманию, что имеет смысл и огромные теоретические возможности именно в **пространстве диалога** о природе общества, социального, индивидуального. Именно так, в диалоге может быть последовательно осуществлена деконструкция понятия «общество», в результате которого мы получим идею и, возможно, процедуру (процедуры) конституирования общества в пространстве социального как деятельности преследующего свои цели индивида, способного в своей субъектности (субъективном отношении к общественным отношениям, или к формам общения) стать реальным объективным фактором становления и бытия общего как со-бытия.

В **заключении** диссертационного исследования в краткой форме подводятся итоги и намечаются возможные перспективы. Основное содержание диссертации отражено в следующих публикациях:

Монографии:

1. Терещенко Н.А. Социальная философия после «смерти социального» / Н.А. Терещенко. – Казань: Казан. ун-т, 2011. – 368 с. – 13,5 п.л.
2. Терещенко Н.А., Шатунова Т.М. Постмодерн как ситуация философствования / Н.А. Терещенко, Т.М. Шатунова. – СПб.: Алетейя, 2003. – 192 с. – 10 п.л. (Терещенко Н.А.: главы «Культурно-исторические реалии конца XX века», «Философия в ситуации постмодерна», «Время как предмет рефлексии

²⁵ Там же, С.5 0.

²⁶ Керимов Т.Х. Гетерология и концепция дифференциальной социальности / Социальное: содержание, смысл, поиск в современном культурно-историческом пространстве и дискурсе: материалы Международной научно-практической конференции. – Казань. Казан. ун-т, 2011. С. 50.

в современной философии», «Игра как метапринцип культуры»; разделы «Введение», «Проблемы и парадоксы постмодернистской мысли», «Заключение», «Приложение» – в соавт. с Терещенко Н.А.) – 10 (5,8) п.л.

Публикации в изданиях, рекомендованных ВАК:

1. Терещенко Н.А. Конец социального: миф или реальность / Н.А. Терещенко // Ученые записки Казанского государственного университета. Том 150. – Книга 4. – Серия Гуманитарные науки. – Казань: Казанский государственный университет им. В.И. Ульянова-Ленина, 2008. – С. 166-180. – 1 п.л

2. Терещенко Н.А. Мифология субъекта и субъект мифологии / Н.А. Терещенко // Вопросы культурологии. – 2009. – № 9. – С. 29-32. – 0,7 п.л.

3. Терещенко Н.А. Парадоксы социально-философской мысли (о мерцающей субъективности в живом объективном) / Н.А. Терещенко // Вестник Тамб. ун-та. – Сер. Гуманитарные науки. Тамбов, 2009. Вып. 5 (73). – С. 74-81. – 0,7 п.л.

4. Терещенко Н.А. Самоопределение социальной философии в ситуации "after-postmodern"-а / Н.А. Терещенко // Социально-гуманитарные знания. региональный выпуск. 2009. - с.436-443. – 0,7 п.л.

5. Терещенко Н.А. О философском статусе социальной философии/ Н.А. Терещенко // Социально-гуманитарные знания. - 2009. - №8. – с. 450-457. – 0,6 п.л.

6. Терещенко Н.А. Философия образования и философия в образовании / Н.А. Терещенко // Философия образования. – 2009. – №4 (20). – С. 25-32. – 0,8 п.л.

7. Терещенко Н.А. История и социальная теория: опыт взаимодействия / Н.А. Терещенко // Ученые записки Казанского государственного университета. Том 152. – Книга 1. – Серия Гуманитарные науки. – Казань: Казанский государственный университет им. В.И. Ульянова-Ленина, 2010. – С. 162-171. – 0,8 п.л.

Публикации в других научных изданиях:

8. Терещенко Н.А.. Проблема культурно-исторического возраста / Терещенко Н.А., Шатунова Т.М. // Социальное знание: формации и интерпретации / Материалы международной научной конференции. Часть 1. – Казань: Форт-Диалог, 1996. – С. 87 – 98. – 0,5 п.л.

9. Терещенко Н.А.. Герменевтика субъекта: университетский вариант / Н.А. Терещенко, Т.М. Шатунова// Образование в зеркале философии. Материалы межвузовской научной конференции. – Казань: Менеджмент, 1998. – С. 44-50. – 0,25 п.л.

10. Терещенко Н.А. Универсалии в пространстве диалога эстетизированных культур. / Н.А. Терещенко, Т.М. Шатунова / Sociobiology of Ritual and Group Identity: A Homology of Animal Human Behaviour. Concepts of Human and Behaviour Patterns in the Cultures of the East and the West: Interdisciplinary Approach. Abstracts of papers presented at the Annual Meeting of the European Sociobiological Society and the Satellite Meeting (Moscow, 31 May – 4 June, 1998). – Moscow: Russian State University for Humanities, 1998. – p. 55-57. – 0,15 п.л.

11. Терещенко Н.А. О естественности искусственного / Н.А. Терещенко, Т.М. Шатунова // Материалы Международной конференции «Человек – Культура – Общество. Актуальные проблемы философских, политологических и религиоведческих исследований». (Том II) – М.: Изд-во «Современные тетради», 2002. – С. 113-115. – 0,05 п.л.

12. Терещенко Н.А.. В поисках утраченного бытия (Как возможна онтология постмодерна) / Н.А. Терещенко, Т.М. Шатунова // Проблема соотношения бытия и небытия /По материалам всероссийского семинара. – Казань: Изд-во Казан. гос. техн. ун-та, 2004. – С. 48-51. – 0,1 п.л.

13. Терещенко Н.А.. Эстетизация частных пространств: абсурд эстетики или эстетика абсурда? / Н.А. Терещенко, Т.М. Шатунова // Перспективы развития современного общества: Материалы Всероссийской научной конференции (Казань, 10-11 дек. 2003 г.). Часть 5. – Казань. – Изд-во Казан. гос. техн. ун-та. – 2004. – С. 25-31. – 0,25 п.л.

14. Терещенко Н.А.. Человек без общества / Н.А. Терещенко, Т.М. Шатунова // Современная социально-экономическая среда: человеческое измерение. – Казань: Казанский государственный университет им. В.И. Ульянова-Ленина, 2004. – С. 282-286. – 0,2 п.л.

15. Терещенко Н.А. Философия образования по-русски?/ Н.А. Терещенко // Образование в системе институтов рыночного общества: Сборник статей. Казань. – Казанский государственный университет. – 2004. – С. 32-38. – 0,5 п.л.

16. Терещенко Н.А. Образование в век его технической воспроизводимости / Н.А. Терещенко // Образование и культура постмодерна: сборник статей/ Акад.социал.и гуманит.наук РФ; Филос.о-во РТ, Казань. – 2005. – С.19-22

17. Терещенко Н.А. Разговор о философии в присутствии Мартина Хайдеггера и других / Н.А. Терещенко, Т.М. Шатунова // Трансформация экономической и философской мысли в социально-экономической система России - Казань, Казанский государственный университет им. В.И. Ульянова-Ленина. – 2005. – 4 с. – 0,1 п.л.

18. Терещенко Н.А.. Работа над ошибками. / Н.А. Терещенко, Т.М. Шатунова // Современные проблемы развития методики преподавания экономики и философии в системе высшего образования. – Казань: Казанский государственный университет им. В.И. Ульянова-Ленина, 2006. – С. 92-97. – 0,25 п.л.

19. Терещенко Н.А. Философия в ситуации глобального вызова / Н.А. Терещенко, Т.М. Шатунова // Человек перед лицом глобального вызова: сб. ст. – Казань, Менеджмент, 2006. – С. 3-6. – 0,2 п.л.

20. Терещенко Н.А. Там, за онтологическим поворотом / Н.А. Терещенко // Ученые записки Казанского государственного университета, Серия «Гуманитарные науки». - т.148. - Книга 1. - 2006. - с.157-168. – 0,9 п.л.

21. Терещенко Н.А. Культура постмодерна: парадокс публичности/ Н.А. Терещенко // Мировое политическое и культурное пространство: история и современность. Материалы международной научной конференции – Казань,

- Казанский государственный университет им. В.И. Ульянова-Ленина. – 2007. – С. 2219-224. – 0,5 п.л.
22. Терещенко Н.А. Несколько слов о философских возможностях постмодернистской культуры/ Н.А. Терещенко // Труды российских и американских ученых: развитие взаимопонимания и сотрудничества в различных областях научной деятельности [The work of Russian and American Academicians of Mutual Understandings and Cooperation in different Fields of Science and Research]: сборник статей. – Казань: Каз ГАУ. – 2007. – С. 87-92. – 0,4 п.л.
23. Терещенко Н.А. / Н.А. Терещенко // Просвещение, постмодернизм и «путешествие образования» / Н.А. Терещенко // Образование как пространство и время человеческого бытия. - Казань: Изд-во Казанского гос. ун-та, 2007. - С.125-141. – 1 п.л.
24. Терещенко Н.А. «О пользе и вреде истории для жизни» и научно исследовательской работы студентов / Н.А. Терещенко // Методика преподавания философии в современной высшей школе. – Казань.- Изд-во КГУ. - 2008. – с. 49-56. – 0,6 п.л.
25. Терещенко Н.А. Феномен «евразийства» в контексте российской национальной идеи в диалоге культур «Запад-Восток»// Евразийские исследования. - 2008. - № 1.- С.15-25
26. Терещенко Н.А. Экзистенциальные корни антропологии постмодерна / Н.А. Терещенко // Философское и педагогическое наследие: Вторые Махмутовские чтения: материалы международного симпозиума. Казань, 15-16 мая 2008 г. - Казань, РИЦ "Школа". – 2008. -С. 343-346. – 0,3 п.л.
27. Терещенко Н.А., Шатунова Т.М. Несобранный субъект Делеза перед киноэкранами России и Татарстана / Н.А. Терещенко // Проблемы культурной идентичности в глобализирующемся обществе: сборник научных статей. Казань: Казан. гос. ун-т. – 2009. – С. 4-13. – 0,7 п.л.
28. Терещенко Н.А. Как возможна социальная философия?/ Н.А. Терещенко // Новые методы в решении фундаментальных проблем социальной философии: синергийная антропология: материалы Всероссийской научно-практической конференции, 19-20 ноября 2009 г. Казань, Изд-во «Познание» Института экономики, управления и права. – 2009. – С. 149-154. – 0,4 п.л.
29. Терещенко Н.А. Кино и массы / Н.А. Терещенко, Т.М. Шатунова // Казанский социально-гуманитарный вестник. – 2010. – №2. – С. 98-101. – 0,3 п.л.
30. Терещенко Н.А. И вот появился черный лебедь / Социальное: смысл, поиск в современном культурно-историческом пространстве и дискурсе: материалы Международной научно-практической конференции / науч. ред. А.Б. Лебедев. Казань: Казан. ун-т. – 2011. – с.181-200. – 0,8 п.л.